

بسم اللہ الرحمن الرحیم

متن المسلم - ”الحمد لله الذي نزل الآيات وارسل البينات فطلع الدين وطبع اليقين ربنا لك الحقيقة حقا وكل مجاز ولك الامر تحقيقا وكل مجاز اعنة المبادئ بيدك ونواصي المقاصد مفوضة اليك فانت المستعان وعليك التكلان والصلوة والسلام على سيدنا محمد المتم للحكم بالطريق الامم والمبعوث بجوامع الكلم الى افهام الامم وعلى آله واصحابه الذين هم ادلة العقول سيما الاربعة الاصول“

ترجمہ: اللہ کے نام سے شروع جو نہایت مہربان رحم والا۔ سب حمد خاص اللہ کے لئے جس نے آیتوں کو بتدریج نازل فرمایا اور روشن دلائل کو بھیجا کہ دین ظاہر وغالب ہو گیا (دین کی نشر و اشاعت فرمائی) اور مومنین کے قلوب کو یقین سے بھر دیا (دلوں میں یقین راسخ ہو گیا) اے ہمارے پروردگار! درحقیقت تیرا ہی حقیقی وجود ہے اور سب کا وجود مجازی اور فی الواقع تیرا ہی سب حکم ہے اور کل تیرے حکم کے ماذون و مامور ہیں اسباب کی نکلیں تیرے قبضہ و اختیار میں ہیں اور مقاصد کی چوٹیاں تیرے پاس ہیں اس لئے تجھی سے مدد طلبی ہے اور تجھی پر اعتماد و بھروسہ ہے۔ اور درود و سلام نازل ہو ہمارے سردار حضرت محمد ﷺ پر جو حکمتوں کی تکمیل فرمانے والے ہیں میانہ روی کے ساتھ۔ جو جامع کلمات کے ساتھ امتوں کی عقلوں کی طرف بھیجے گئے ہیں اور آپ کے آل و اصحاب پر بھی درود و سلام ہو جو مومنین کی عقلوں کی دلیلیں ہیں خصوصاً حضرات خلفاء اربعہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین پر۔

تشریح:۔ قولہ ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“

ماتن کا قول ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ ترکیب نحوی کے اعتبار سے جملہ اسمیہ ہے اگر تقدیر پر عبارت ”ابتدائی بسم اللہ الرحمن الرحیم“ مانیں جیسا کہ بصریوں کا قول ہے۔ یا جملہ فعلیہ ہے اگر تقدیر عبارت ”ابدأ بسم اللہ الرحمن الرحیم“ ہو جیسا کہ کوفیوں کا خیال ہے ہر دو تقدیر مقدم ہے لیکن بعض لوگوں نے تقدیری عبارت کو ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ سے مؤخر مانا ہے، اس لئے بسم اللہ کے متعلق کے لئے تقدیری عبارت میں چار احتمالات نکلتے ہیں کہ

”با“ کا متعلق یا تو اسم ہے یا فعل، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک یا تو مقدم ہوگا یا مؤخر ہوگا۔ احتمالات اربعہ کی مثالیں درج ذیل ہیں۔

(۱) متعلق باء فعل مؤخر ہے جیسے ”بسم اللہ أشرع فی اداء الطاعات۔“

(۲) متعلق باء فعل مقدم ہے جیسے ابدء بسم اللہ فی القراءة۔

(۳) متعلق باء اسم مقدم ہے جیسے ابتداء کلامی بسم اللہ۔

(۴) متعلق باء اسم مؤخر ہے جیسے بسم اللہ ابتداء کلامی۔

حضرت امام رازی کے نزدیک باء کے متعلق کو مؤخر ماننا رائج ہے وجوہ ارجحیت یہ ہیں۔ (۱) اللہ عز شانہ قدیم ازلی واجب الوجود ہے اس کا وجود ذاتی غیر کے وجود پر سابق ہے پس جو بالذات سابق ہے بالذکر بھی سابق رہے گا۔ (۲) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”هو الاول هو الآخر و لله الامر من قبل و من بعد و غیرہ مسابقت کو متقاضی ہیں (۳) تقدیم بالذکر تعظیم میں زیادہ دخیل ہے (۴) ایاک نعبد و ایاک نستعین میں فعل متأخر ہے اس لئے بسم اللہ میں مؤخر ہونا چاہئے۔ اس کے برخلاف ابو بکر رازی نے اضمار فعل کی تقدیم کو رائج قرار دیا ہے وجہ ارجحیت وہی آیت ایاک نعبد و ایاک نستعین ہے کیونکہ تقدیر عبارت و قولوا ایاک نعبد و ایاک نستعین ہے پس اسی طرح بسم اللہ میں کلام مقدر مقدم ہوگا۔ حضرت امام رازی کے قول کی تائید حدیث پاک سے ہوتی ہے چنانچہ حدیث میں ہے باسمک ربی و وضعت حبی ”با“ کا متعلق اس میں مؤخر مذکور ہے۔

اقول :- متعلق باء بسم اللہ کی تقدیم و تاخیر میں علماء کا یہ اختلاف بے محل ہے کیونکہ قرآن کریم میں باء کا متعلق مقدم و مؤخر دونوں طرح پر آیا ہے۔ قولہ تعالیٰ بسم اللہ ماجرہا و مرسہا“ میں مؤخر ہے جبکہ ”اقرأ باسم ربک میں مقدم ہے البتہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ کلام اور جملے کا حسن لفظی کبھی عامل متعلق کو مقدم کرنے سے ہوتا ہے اور کبھی متعلق کو مؤخر کر دینے سے کلام میں حسن بڑھ جاتا ہے ”بسمک ربی وضعت حبی“ میں اگر وضعت کو مقدم کر کے وضعت باسمک ربی و حبی کہیں اسی طرح اقرأ باسم ربک میں اقرأ کو مؤخر کر کے باسم ربک اقرأ کہیں تو کلام کے لفظی و معنوی حسن میں جو خلل پیدا ہوگا وہ اہل فہم پر مخفی نہیں۔

قوله - الحمد - بعد تسمیہ تحمید ذکر کیا اس کی کئی وجہیں ہیں۔

(الف) خیر الکلام کتاب اللہ کی اقتداء اور حدیث خیر الانام رسول اللہ ﷺ کی اتباع کرنا۔

(ب) اکابر علماء اعلام کی روش اور اخبار امت کے مسلک کو اختیار کرنا۔

(ج) اس جلیلۃ الشان رفیعۃ المرتبہ رسالہ کی تصنیف و تالیف چونکہ صرف اور صرف تائید

ایزدی توفیق الہی اور اس کی خاص عنایت و غایت انعام کا ثمرہ ہے۔ اس لئے حتی الوسع اس کے بعض حقوق کی بجا آوری کے ارادہ سے کتاب کو ”الحمد للہ“ سے شروع کیا۔

اعتراض:- مصنف نے اپنی معرکۃ الآراء تصنیف ”سلم العلوم“ میں حمد الہی بیان کرنے کے لئے خطبہ کو ”سبحانہ ما عظم شأنہ“ سے شروع کیا اور اس کتاب ”مسلم“ میں الحمد للہ سے کیوں شروع کیا؟

جواب:- حمد الہی کی بجا آوری کا دو طریقہ ہے۔ ایک طریقہ حمد سلبی کا دوسرا حمد ایجابی کا اللہ عز شانہ اور اس کے جملہ صفات کو تمام عیوب و نقائص اور شائبہ امکانات سے منزہ اور پاک ماننا اور زبان سے اس کی پاکی کا اقرار کرنا حمد سلبی کہلاتا ہے ایسی حمد کو ”سبحانہ“ سے تعبیر کرتے ہیں چنانچہ قرآن حکیم میں کئی جگہ آیا ہے اور اللہ عز شانہ کے لئے تمام صفات کمالیہ ماننا اور زبان سے اقرار کرنا حمد ایجابی کہلاتا ہے اس کا بھی ذکر قرآن مجید میں ہے جسکو ”الحمد للہ“ سے تعبیر کرتے ہیں پس مصنف نے اپنی ایک کتاب کو حمد سلبی سے شروع کیا اور دوسری کتاب کو حمد ایجابی سے بیان کیا تاکہ تحمید کے دونوں طریقوں پر عمل ہو جائے۔

ایک معرکۃ الاختلاف:- مقام تحمید میں علماء کے مابین ہمیشہ سے یہ اختلاف چلا آرہا ہے کہ جملہ ”الحمد للہ“ نحوی اعتبار سے خبریہ ہے یا انشائیہ، عبد القاهر کا مذہب یہ ہے کہ جملہ خبریہ ہے لیکن مراد لازم خبریہ ہے اور وہ صفات کمال کا اظہار ہے اس لئے کہ اخبار کے لئے اظہار لازم ہے۔ اس کے برخلاف صاحب کشاف کا مختاریہ ہے کہ یہ جملہ انشائیہ ہے جو جملہ خبریہ سے منقول ہے جیسا کہ بعت و اشتریت باب عقود میں اور رحمہ اللہ و بارک اللہ وغیرہ باب دعاء میں اخبار سے انشاء کی طرف منقول ہے کہ ارحم اور بارک کے معنی میں ہے اسی طرح یہاں بھی انشاء حمد کی طرف منقول ہے اور یہ رائج ہے کہ یہ مقام، مقام انشاء حمد کا ہے نہ کہ اخبار کا۔ علماء کے اس اختلاف کو اجاگر کرتے ہوئے مصنف نے اپنے حاشیہ میں کہا ہے۔

”قالوا هذه الجملة يحتمل أن يكون انشائية لأن المقام انشاء الجملة
ويحتمل ان يكون خبرية لان الاخبار بالجملة يوجب الجملة انه اظهار صفات
الكمال ، قيل لا بد في الجملة من ارادة ابتداء التعظيم وهذا ليس جزء ماهية الخبر
بل معنى زائداً عليه المركب من المعنيين لا خارج له بل هو ابتداء معنى تلفظه عليه
اقول لعل مرادهم الاخبار بهذا الخبر ملحوظاً فيه ارادة التعظيم يكون جملة اوح
الخبر عندهم على حقيقته ولو سلم أن هذه الجملة جملة فالفرق أنها على تقدير
كونها انشائية يكون منسلخة عن النسبة الخبرية كقولك رحمه الله بمعنى
ارحمه وعلى تقدير كونها خبرية لا يكون منسلخة عنها وان جعلت لمعنى خارج
عن حقيقتها في لازم فائدة الخبر فتأمل“

حاشیہ کا خلاصہ :- یہ ہے کہ ”جملہ الحمد للہ“ کا مصنف کے نزدیک انشائیہ ہونا زیادہ رائج ہے اس لئے
کہ یہ مقام انشاء حمد کا مقام ہے جہی تو شق احتمال انشائیہ کو مقدم کیا اور انشائیہ ہونے کی دلیل کو خلل سے
سالم قرار دیا۔ اس کے باوجود مصنف کے نزدیک اس جملہ کا خبریہ ہونا بھی غلط نہیں اس لئے ’تمال خبریہ
کی شق کو مؤخر کیا اشارہ کرتے ہوئے کہ یہ جملہ خبریہ بھی ہو سکتا ہے چونکہ خبریہ ہونا انشاء حمد کے منافی نہیں
اس لئے کہ اخبار حمد، انشاء حمد کو مستلزم ہے وہ اس طرح کہ اخبار حمد میں اس قول کا احداث و تکلم
ضرور ہوتا ہے جو قول کہ اللہ عز شانہ تعالیٰ کے لئے تمام صفات کمالیہ مستجمعہ سے متصف ہونے پر
بالاجمال دلالت کرتا ہے اس لئے کہ نسبت مدلولہ جو جملہ حمد میں ملحوظ ہے وہ نسبت اس نسبت خارجیہ
واقعیہ کے مطابق ہوتی ہے جو نسبت خارجیہ واقعیہ کہ اس جملہ خبریہ کے تلفظ کے لئے لازم ہے غرض
الحمد للہ کی نسبت خبریہ کے تکلم کے لئے اس کی نسبت واقعیہ کا لحاظ لازم ہے اور اس میں شک نہیں کہ ملزوم
کا تکلم و اخبار، لازم کے تکلم پر دال پر ہوتا ہے لہذا اخبار حمد کے وقت حمد واقعی کا اظہار ضرور ہے اور یہی انشاء ہے۔

عبارت حاشیہ کی تفصیلی توضیح۔ قولہ فی الحاشیہ قیل لا بد فی الجملة الخ۔ اس عبارت
میں جملہ حمد کو جملہ خبریہ قرار دینے کی تعلیل مذکور پر اعتراض کیا ہے۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جملہ خبریہ سے انشاء حمد نہیں ہو سکتا کیونکہ انشاء حمد کے لئے محمود

عز شانہ کی تعظیم کا ابتداء قصد ہونا ضروری ہے اور خبریہ میں ابتدائی تعظیم کا انشاء مفقود ہے اس لئے کہ جملہ خبریہ میں تو نفس الامر کی تعظیم کی حکایت ہو رہی ہے نہ کہ ابتداء تعظیم کا اظہار ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ابتداء تعظیم لوازم خبریہ میں سے ہے مگر ماہیت خبریہ کا جز نہیں ورنہ خبریہ سے بھی حکایت صحیح نہ ہوگی کیونکہ حکایت نفس شئی سے اور پھر اس کی جزئیت سے غیر معقول ہے۔

قوله فی الحاشیۃ - المركب من المعنیین - اعتراض مذکور پر ایک وہم ہوتا ہے مصنف نے حاشیہ کی اس عبارت سے وہم کا ازالہ کیا ہے۔ وہم کی تقریر یہ ہے کہ یہ جملہ خبریہ حکایت واقعہ اور ابتداء تعظیم دونوں سے مرکب ہے پس جملہ میں جس چیز کا وجود ضروری تھا یعنی حکایت وہ بھی پالی گئی اور مقصود حمد بھی ادا ہو گیا لہذا جملہ خبریہ حمد پر مشتمل ہے۔

جواب وہم :- مصنف وہم کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ جملہ خبریہ کا دو معنوں سے مرکب ہونا ممنوع ہے کیونکہ جملہ خبریہ میں مدلول حقیقی وہ حکایت ہے جو ابتداء تعظیم کا ملزوم ہے اور ابتداء تعظیم، حکایت کو لازم ہے پس ابتداء تعظیم بالالتزام مدلول ہوا اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ابتداء تعظیم، حقیقت خبر میں داخل ہے تو لازم آئے گا داخل خبر کی حکایت حالانکہ وہ محال ہے اور اگر ابتداء تعظیم کو خبریہ سے خارج مانتے ہیں تو خروج ابتداء تعظیم، خبریہ کے حمد ہونے کو باطل کر دے گا ہاں خبریہ مستلزم حمد ضرور ہے مگر استلزام حمد، حقیقت حمد نہیں بلکہ اس کو مجاز احمد کہہ سکتے ہیں جبکہ گفتگو فی بر حقیقت ہے۔

قوله فی الحاشیۃ ”اقول لعل مرادهم الخ“ جملہ حمد کو خبریہ کہنے والوں کی طرف سے مصنف جواب دیتے ہیں کہ ”جملہ حمد“ خبریہ ہونے کے باوجود دو وجہ سے حمد پر مشتمل ہے وجہ اول کی طرف اپنے قول ”اقول لعل مرادهم الخ“ سے اور وجہ دوم کی طرف اپنے قول ”ولو سلم“ سے اشارہ کیا ہے۔ وجہ اول کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ جملہ خبریہ، نفس خبریہ ہونے کی حیثیت سے اگرچہ حمد پر مشتمل نہیں ہے کہ حمد کے لئے ابتداء تعظیم کا قصد ضروری ہے اور یہاں ابتداء تعظیم سرے سے مفقود ہے مگر اس جملہ کا تکلم کرنے والا بوقت تکلم جب قصد تعظیم کا لحاظ کر لے گا تو یقیناً حمد ہو جائے گا۔

اعتراض - گویا جب یہ جملہ، معنی زائد کا لحاظ کرنے کی وجہ سے حمد پر مشتمل ہوا تو اس تقدیر پر اعتراض سابق لوٹ آیا کہ یہ جملہ، جملہ خبریہ سے نکل کر انشائیہ کی طرف چلا گیا۔

جواب :- یہ ہے کہ محض تعظیم کا لحاظ کر لینے سے جملہ کا خبریہ سے خارج ہونا لازم نہیں آتا ہاں خبریہ سے خارج ہونا اس وقت لازم آتا جب اس میں ایک معنی زائد کا اضافہ کر دیا جاتا اور جب کہ یہاں ایسا اضافہ نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ خبریہ میں کسی معنی کا لحاظ کرنا اور کسی معنی کا زیادہ کرنا دو الگ الگ امر ہے، لحاظ و اعتبار سے اصل شئی کی حقیقت نہیں بدلتی اس کے برخلاف زیادتی معنی سے حقیقت بدل جاتی ہے غرض خبریہ میں حمد کا لحاظ کرنے کے باوجود خبریہ اپنے اصل معنی خبری پر قائم ہے۔

وجہ دوم کا خلاصہ :- یہ ہے کہ اس جملہ کا خبریہ ہونا تسلیم ہے مگر اس کے باوجود اس میں حقیتہ حمد پائی جاتی ہے جبکہ وجہ اول میں حمد کا لحاظ مجاز تھا کہ متکلم نے تکلم کے وقت اس کا لحاظ کر لیا تھا۔

شبہ :- وجہ دوم پر کسی کو وہم ہو سکتا ہے کہ جملہ خبریہ جب حقیقۂ حمد پر مشتمل ہے تو ظاہر ہے کہ اس میں ابتداء تعظیم مقصود ہوگا اور ابتداء تعظیم انشاء کا مفاد ہے تو آخر خبر و انشاء کے درمیان کیا فرق رہ جائے گا، اس شبہ کا مصنف نے اپنے قول ”فالفرق انھا“ سے جواب دیا ہے۔

جواب :- یہ جملہ خبریہ ہونے کی تقدیر پر بھی حقیقت حمد پر مشتمل ہے ہاں انشائیہ خبریہ میں فرق تو یہ ظاہر ہے وہ یہ کہ جملہ انشائیہ خبریہ سے بالکل علیحدہ ہوتی ہے مگر اس کے برخلاف خبریہ تو یہ کبھی انشائیہ پر بھی مشتمل ہوتی ہے پس یہاں خبریہ میں نسبت حاکم کے ساتھ ساتھ ابتداء تعظیم بھی ملحوظ ہے جبکہ انشائیہ میں صرف ابتداء تعظیم مقصود ہوتا ہے نسبت حاکم کا تصور بھی نہیں ہوتا۔ غرض یہ ہے کہ جس چیز پر جملہ کی بنیاد ہوتی ہے وہ انشائیہ میں قصداً موجود ہوتی ہے اور خبریہ میں قصداً نہیں بلکہ مضمون خبر کو لازم ہونے کے اعتبار سے پائی جاتی ہے۔

قولہ فی الحاشیہ ”فتأمل“ سے اشارہ ہے کہ انشائیہ خبریہ کے درمیان جو فرق بیان کیا ہے وہ کئی وجوہ سے محل نظر ہے۔

(۱) فرق کی توضیح سے مفہوم ہوتا ہے کہ خبر میں لازماً حمد پائی جاتی ہے اور یہ مجاز ہے حالانکہ آپ خبریہ میں حقیقتاً حمد ثابت کرنے کے درپے تھے۔

(۲) خبریہ ہونے کی صورت میں حقیقت حمد کا تصور نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس وقت بنیاد حمد یعنی ابتداء تعظیم ہی مفقود و خارج ہے۔

(۳) جملہ الحمد للہ، خبر یہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ خبر یہ ہونے کے لئے جملہ کا صرف نسبت حاکم پر مشتمل ہونا ہی کافی نہیں ہے بلکہ اس میں ایک خارج چاہئے جس کی اس میں حکایت ہوتی ہے حالانکہ اس جملہ میں خارج مفقود ہے لہذا اس کا خبر یہ ہونا بھی صحیح نہیں ہوا، یہی وجہ ہے کہ حضرات محققین کے نزدیک قائل کا قول ”کلامی ہذا کاذب“ خبر نہیں ہے کہ اس سے حکایت منٹھی ہے۔ اس لئے کہ حکایت عن نفسہ غیر معقول ہے پھر جب حکایت منٹھی ہوگئی تو بلاشبہ خبریت بھی باطل ہوگئی گو کہ صورتہ اس قسم کے جملے خبر معلوم ہوتے ہیں لہذا ان تو جیحات سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔

سوال:۔ مقام حمد میں مصنف نے جملہ اسمیہ ”الحمد للہ“ کہا، احمد اللہ یا محمدہ وغیرہ کیوں نہیں کہا۔

جواب:۔ کئی وجوہ سے مقام حمد میں جملہ اسمیہ کو فعلیہ پر ترجیح حاصل ہے۔ اس لئے اسمیہ کو اختیار کیا۔ (الف) سب سے افضل و مقدس ازلی کتاب قرآن حکیم کی ابتداء ”الحمد للہ“ جملہ اسمیہ سے ہے۔

(ب) احمد اللہ فعلیہ ہے جو حدوث پر دلالت کرتا ہے اور الحمد للہ اسمیہ ہے جو ثبوت و دوام پر دلالت کرتا ہے پس اس مقام میں جملہ فعلیہ لانے سے یہ ضعیف احتمال پایا جاتا ہے کہ بندہ حامد اللہ کی حمد کرنے پر قادر ہے اور اس کے حمد کرنے سے ہی حدوث حمد ہوا ہے اس کے برخلاف اسمیہ میں صراحتاً دلالت اس پر ہوتی ہے کہ اللہ عز شانہ حمد حامدین اور شکر شا کرین سے پیشتر ہی ازلا و ابد محمود ہے خواہ کوئی اس کی حمد بیان کرے خواہ نہ بیان کرے چنانچہ قرآن حکیم میں بھی اس طرف اشارہ ہے کہ اللہ عز شانہ کے لئے حمد ذاتی ثابت ہے کہ وہ عالمین کا رب ہے غرض استحقاق حمد ذات اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور یہ ظاہر کہ جو لفظ لذاتہ استحقاق حمد پر صراحتاً دلالت کرے وہ بہر حال اولی و ارجح ہے اس لفظ سے جس میں یہ شبہ پایا جائے کہ شخص واحد کی حمد سے حدوث حمد پایا گیا۔

(ج) حمد صفت قلب سے عبارت ہے مطلب یہ ہے کہ بوقت حمد ”حامد اس بات کا اعتقاد صحیح رکھے کہ محمود حقیقی مفصلاً منع حقیقی ہونے کے سبب مستحق تعظیم ہے پس اس تقدیر پر کہ حمد صفت قلبی ہے اگر کسی انسان نے احمد اللہ کا تلفظ کیا اس حال میں کہ اس کا قلب معنی تعظیم سے غافل ہے تو یقیناً اس وقت اس قائل کا ”احمد اللہ کہنا غلط بلکہ کاذب ہوگا کیونکہ انہوں نے زبانی طور پر حامد ہونے کی خبر دی ہے جبکہ وہ قلبی طور پر حامد نہیں ہے کہ اس کا قلب ربط احمد سے عاری و غافل ہے۔ اس کے برعکس کسی بندہ نے اگر ”الحمد للہ“ کا

تلفظ کیا تو اگرچہ اس کا قلب اس وقت بھی غافل ہے لیکن بہر حال اس کا یہ قول تعظیم میں شمار ہوگا اور یہ شخص اپنے قول میں صادق کہلائے گا کیونکہ الحمد للہ کا مفاد یہ ہے کہ حمد حق اللہ ہے اور اس کی ملک ہے حاصل یہ کہ حامد کا قلب مستحضر ہو خواہ غافل بہر صورت الحمد للہ کے تلفظ سے غرض حمد یعنی حمد حق اللہ ہے حاصل ہو جاتا ہے جس طرح کہ ”لا الہ الا اللہ“ اولی وارح ہے بہ نسبت اشہد ان لا الہ الا اللہ کے۔ کہ اول میں تکذیب ممکن نہیں خواہ بولنے والا مسلم ہو خواہ کافر، مگر اشہد ان لا الہ الا اللہ کے تکلم میں بہت امکان ہے کہ قائل اپنے قول اشہد میں کاذب ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کی تکذیب کرتے ہوئے فرمایا واللہ یشہد ان المنافقین لکاذبون۔ انہیں ترجیحات کے سبب مصنف نے احمد کے بجائے الحمد اختیار کیا۔

قول۔ **اللہ**۔ نظم اللہ اسم بدالت کے تعلق سے محققین کا مذہب مختار یہ ہے کہ یہ غلط ذات باری تعالیٰ کا اسم علم ہے غیر مشتق ہے یہی روایت خلیل و سیبویہ سے بھی منقول ہے اور اکثر اصولیین و فقہاء کا بھی یہی قول ہے۔

علمیت کی بنیاد دو باتوں پر ہے۔

(۱) ایک یہ کہ اگر علم نہ ہو مشتق ہو تو اس لفظ کی دلالت معنی کلی پر ہوگی ذات پر نہیں ہو سکتی کیونکہ مفہوم وضعی کثیرین کے درمیان شرکت سے مانع نہیں ہوتا، پس کلمۃ لا الہ الا اللہ، لا الہ الا الرحمن کی طرح توحید حقیقی نہیں رہ جائے گا جبکہ تمام عقلاء کا اجماع ہے کہ لا الہ الا اللہ توحید محض ہے برعکس ”لا الہ الا الرحمن“ کے لیکن جب لفظ اللہ کو ذات واحدہ معینہ مستجمعہ جمیع صفات کمالیہ کا علم قرار دیا جائے تو توحید محض ہونا بغیر کسی شبہ کے یقینی ہو جاتا ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ لفظ اللہ دوسرے اسماء الہیہ کا ہمیشہ موصوف بنکر ہی مستعمل ہوتا ہے کبھی وصف بنکر استعمال نہیں ہوتا۔ قرآن کریم میں ہے للہ الواحد القہار، اس کے علاوہ دوسرے اسماء مبارکہ جب کبھی مستعمل ہوتے ہیں تو وہ اسماء وصف ہی بنکر مستعمل ہوتے ہیں لہذا اسم ہونا زیادہ ظاہر، چونکہ یہ اسم ذات الہی کے ساتھ مختص ہے غیر پر اس کا اطلاق قطعاً رو نہیں اس لئے یہ لفظ اسی ذات کا علم ہو گیا۔

بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ یہ لفظ ذات باری تعالیٰ کا علم نہیں ہے بلکہ یہ لفظ اصل کے

اعتبار سے وصف ہے لیکن یہ ایسا وصف ہے جو صرف ذات باری ہی کے لئے بطور غلبہ مستعمل ہے غیر کے لئے اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا، حاصل یہ کہ یہ ایسا وصف ہے جو علم کی طرح خاص ہو گیا۔ جیسے شریا و صق کہ حقیقت میں یہ دونوں وصف ہی ہیں مگر غلبہ استعمال کی وجہ سے بمنزلہ علم ہو گئے ہیں اس لئے جس طرح علم خود وصف نہیں ہوتا بلکہ اوصاف اس پر محمول ہوتے ہیں اور علم میں غیر کی شرکت بھی نہیں ہوتی اسی طرح اس میں غیر کی شرکت نہ ہوگی مگر اور علم کی طرح اس پر اوصاف محمول و متصف ہو گئے۔

وصف ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ من حیث ذات قطع نظر صفات حقیقیہ اضافیہ کے، غیر مدرک بالکنہ بلکہ بشر کے لئے غیر معقول ہے یعنی بشر کی قوت مدرکہ میں متصور نہیں ہو سکتی اور جب اس کی ذات غیر معقول تو کوئی لفظ بھی اس کی ذات پر دال نہیں ہو سکتا کیونکہ الفاظ معنی دہنی پر دلالت کرتے ہیں اور ذات من حیث الذات ادراک عقل اور حصول فی الاذہان سے ماوراء ہوتی ہے اب اگر کوئی لفظ اس کی ذات مخصوصہ پر دلالت کرنے کے لئے موضوع ہو تو ظاہر ہے کہ اس لفظ کی دلالت اس کی ذات پر ممکن ہوگی حالانکہ کسی بھی لفظ کی دلالت اس کی ذات پر باطل کہ لفظ کی دلالت علی مافی الاذہان ہوتی ہے اور لفظ اللہ کا مصداق ماوراء اذہان و عقول ہے لہذا وہ جو مافی الاذہان پر دلالت کرتا ہے وہ ماوراء اذہان پر کیونکر دال ہو سکتا ہے؟

وصفیت کی دوسری وجہ:- لفظ اللہ وصف نہ ہو علم ہو تو اللہ عز شانہ کا ارشاد۔ اللہ نور السموات والارض کا معنی بغیر کسی تاویل کے صحیح نہ ہوگا بلکہ باطل ہو جائے گا کیونکہ بر تقدیر علمیت آیت کا معنی ہوگا کہ ذات مشخص آسمان وزمین کا نور ہے جبکہ ذات وحدہ لا شریک کا آسمان میں ہونا بدالہتہ باطل کہ وہ زمان و مکان سے منزہ اور مبرا ہے البتہ اگر وصف مانیں تو آیت مقلوہ کے معنی میں کوئی فساد لازم نہیں آتا ہے اس لئے کہ اس تقدیر پر آیت کا معنی یہ ہوگا کہ معبود آسمان وزمین کا نور ہے۔

وصفیت کی تیسری وجہ:- یہ ہے اس لفظ اور اسکے مبادی اشتقاق میں معنی اشتقاقی پایا جاتا ہے۔ معنی اشتقاقی موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مشتق کا مشتق منہ کے لفظ اور معنی میں شریک ہونا، چنانچہ لفظ اللہ کے جتنے مأخذ و مبادی تفسیر میں بیان کئے گئے ہیں ہر ایک مبادی کے ساتھ اس کو مناسبت تام حاصل ہے لہذا اس کا مشتق ہونا زیادہ ظاہر ہے وھو تعالیٰ اعلم۔

قوله نزل الآيات :- اسم ذات بیان کرنے کے بعد مصنف نے بعض ان صفات کو ذکر کرنے کا ارادہ کیا جو فن کے بھی مناسب ہو اور براعت استہلال کا بھی فائدہ دے سکے اس لئے کہا ”وَنَزَلَ الْآيَاتِ -

نزل تنزیل کا ماضی ہے تدبیر سجا اور رفتہ رفتہ نازل کرنے کو تنزیل کہتے ہیں اس میں اشارہ ہے کہ آیات قرآنیہ کا نزول آسمان دنیا سے رسول اکرم ﷺ پر دفعۃً واحدہ نہیں ہوا ہے جیسا کہ انازلناہ فی لیلۃ القدر“ جیسی آیت سے بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے، بلکہ رفتہ رفتہ حسب ضرورت و تقاضائے حکمت تقریباً تیس سال میں نازل ہوا ہے۔

آیات، آیہ کی جمع ہے، لغت میں علامت ظاہرہ کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں کلمات قرآن کے ہر اس ٹکڑا کو کہتے ہیں جس میں ابتدائیہ اور فاصلہ ہو۔ یہاں دونوں معنی مراد ہو سکتے ہیں اگر آیت، علامت کے معنی میں ہے تو اس سے وہ مصنوعات و محدثات جیسے زمین و آسمان اور اختلاف لیل و نہار وغیرہ مراد ہیں جو صانع عالم کے وجود اور اس کے علم و قدرت پر دلالت کرتے ہیں، اس وقت اشارہ ہوگا ارشاد الہی ”ان فی خلق السموات والارض واختلاف الليل..... لآیات لقوم یعقلون کی طرف۔

اور اگر آیات سے معنی اصطلاحی یعنی آیات قرآنیہ مراد ہوں تو اس صورت میں جمع قرآن مراد ہے تسمیۃ الكل باسم الجزء کے قبیل سے، چنانچہ تنزیل کا قرینہ واضح بھی اسی معنی مراد کی طرف دال ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

انانحن نزلنا علیک القرآن تنزیلاً..... وتلك آیات اللہ نتلوها علیک بالحق قوله - **ارسل البینات** - بینات، بینہ کی جمع ہے، بیان سے ظہور کے معنی میں آتا ہے اس سے مراد یا آیات محکمات غیر مؤولات ہیں چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وانزلنا فیہا آیات بینات - یا وہ دلائل قاہرہ مراد ہیں جو اللہ عز شانہ کی ذات و صفات پر دلالت کرتے ہیں یا پھر معجزات ظاہرہ مراد ہیں جو حضور سید عالم ﷺ کی نبوت و رسالت کی صداقت کی روشن دلیل ہیں۔

آخر الذکر احتمال زیادہ ظاہر کہ افادۃ تائیس تاکید سے بہتر ہے کیونکہ پہلے دونوں احتمالات کی

بنیاد پر محتمل آیات ہی کی تاکید ہوگی لیکن اگر آیات سے قرآن اور بینات سے مراد معجزات ظاہرہ یعنی صاحب قرآن حضور نبی کریم ﷺ لیں تو تائیس کا افادہ ہوگا جیسا کہ ارسل کا قرینہ اسی کا مقتضی ہے نیز مقام حمد بھی اس کی تائید کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات پر دلالت کرنے والی سب سے روشن اور واضح دلیل ذات و صفات مصطفوی ﷺ ہے اس لئے کہ آپ ﷺ کی ذات، مظہر ذات الہی اور آپ کے صفات مظہر صفات باری تعالیٰ ہیں اب اس تقریر پر مصنف کی عبارت نزل الآیات وارسل البینات کا معنی یہ ہوگا ”سب خوبیاں اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہیں جس نے آیات یعنی قرآن حکیم کو نازل فرمایا اور بینات یعنی صاحب قرآن ﷺ کو رسول بنایا۔“

قوله فطرح الدين۔ ما تن کا قول ”طرح“ مجر د و مزید طلوع، تطلیع دونوں سے ہو سکتا ہے اگر طلوع سے ہے تو ظہر کے معنی میں ہوگا اس صورت میں اس کا قول الدین مرفوع ہوگا اور اگر تطلیع سے مشتق ہو تو انشروا کمل کے معنی میں آئے گا اس تقدیر پر اس کا قول ”الدین“ منصوب ہوگا، دین کی جمع دیان آتی ہے۔ دین طاعت کو کہتے ہیں (صحاح) مطلق ملت پر بھی دین کا اطلاق ہوتا ہے (قاموس) مگر خاص ملت اسلام میں اس کا استعمال شائع و ذائع ہے اور دین کی تعریف جو، هو وضع الہی سائق لذوی العقول باختیارہم المحمود الی الخیر بالذات“ سے کی گئی ہے وہ اصول و فروع سب کو شامل ہے اور ہر نبی کے دین کو عام ہے اور خاص دین محمد ﷺ کے لئے دین الاسلام بولا جاتا ہے اس لئے کہ اسلام اس دین کو کہتے ہیں جو ہمارے نبی ﷺ کی طرف منسوب ہے عقائد حقہ صحیحہ اور اعمال صالحہ پر مشتمل ہے اسی کو خصوص ملت اسلامیہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ البتہ بعض لوگوں نے دین و ملت کے درمیان فرق کیا ہے کہ شریعت اس اعتبار سے کہ اس کی اطاعت کی جائے دین ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کو لکھا جائے ملت ہے۔

قوله وطبع اليقين :۔ طبع میں بھی دونوں احتمال ہو سکتے ہیں اس لئے ”الیقین“ پر دونوں اعراب مرفوع و منصوب پڑھا جاسکتا ہے۔ بصورت مرفوع طبع، حتم، اثر کے معنی میں ہوگا صحاح میں ہے الطبع وهو التأثير فی الطین ونحوہ، اس وقت طبع الیقین کا معنی یہ ہوگا اثر الیقین او تمکن او ثبت الیقین فی قلوب المؤمنین۔ یعنی موئین کے دلوں میں یقین راسخ ہو گیا۔ اور

بصورت منصوب طبع اُملا کے معنی میں ہوگا جیسا کہ کہا جاتا ہے طبع الاناء فتطبع ای املاہ فامتلا۔ اس وقت معنی یہ ہوگا، اُملا الیقین فی قلوب المؤمنین یعنی مومنین کے قلوب میں یقین کو بھردیا۔ یہاں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ طبع بالتشدید والتخفیف ہر دو صورت مبنی للفاعل اور مبنی للمفعول دونوں ہوا اگر مبنی للفاعل ہے تو ملاء و املا کے معنی میں ہوگا اور اگر مبنی للمفعول ہو تو اُحکم کے معنی میں ہوگا اس وقت عبارت کا معنی ہوگا کہ مومنین کے قلوب میں یقین کو پختہ اور راسخ کر دیا گیا۔ یقین، علم اور ازالۃ شک کو کہتے ہیں جیسا کہ صحاح میں ہے اور اصطلاح میں تصدیق کی ایک قسم یقین بھی ہے اور وہ اس اعتقاد جازم راسخ کا نام ہے جو واقع کے مطابق ہو زوال کا احتمال نہ رکھے۔ یہ ایمان کے اعلیٰ مراتب میں سے ہے۔

قوله ربنا لك الحقيقة حقاً وكل مجاز :- مصنف کا قول ”حقاً“ ترکیب میں یا تو

مفعول مطلق ہے فعل محذوف اُحق سے یعنی اُحقہ حقاً یا پھر حقیقت سے حال ہے تقدیر عبارت ای حال کون الحقیقۃ الثابتہ لك حقاً مطابقاً للواقع ہوگی۔ مطلب یہ ہے کہ اے ہمارے پروردگار تیرا ہی وجود وثبوت حقیقی، واقعی ناقابل زوال ہے کیونکہ تیرا وجود ذاتی ہے تو اپنی ذات و وجود میں کسی غیر کا محتاج نہیں ہے۔ اور تیرے علاوہ سب ممکنات و محدثات کا وجود حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہے کہ وہ اپنے موجود ہونے میں تیرا محتاج ہے اس کا وجود تیری ذات اور تیرے وجود کے سبب ہے اور جس کا وجود، غیر کے وجود سے قائم ہو اس کا وجود حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہوتا ہے لہذا کل ممکنات کا وجود مجازی ہے۔ وجود ممکنات کے مجازی ہونے کی ایک منطقی وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ ممکن اپنی نفس ذات کے اعتبار سے عدم کا مصداق ہے، مصداق عدم کا یہ معنی نہیں ہے کہ ذوات ممکنات عدم کی متقاضی ہے ورنہ ممکن، ممکن نہ رہ جائے گا بلکہ ممتنع ہو جائے گا اور نہ ہی مصداق عدم کا یہی مطلب ہے کہ عدم ذات ممکن کے لئے اولیٰ ہے اس لئے کہ اولویت ذاتیہ منشی ہے جیسا کہ اپنی جگہ پر محقق ہے۔ بلکہ ممکن کے مصداق عدم ہونے کا یہ معنی ہے کہ ممکن اپنے عدمی ہونے کی وجہ سے کسی شئی کا محتاج نہیں ہے۔ بلکہ علت وجود کا فقدان ہی اس کے عدمی ہونے کے لئے کافی ہے کیونکہ عدم معلول میں عدم علت کی تاثیر کا یہ معنی ہے کہ علت وجود معلول میں اثر انداز نہیں ہے حاصل یہ کہ ممکن میں علت وجود ہی سرے سے مفقود اس لئے وہ فی حد ذاتہ ہالک و باطل ہے اس کی طرف قرآن حکیم میں اشارہ کیا گیا ہے کل شئی ہالک الا وجہ رہا ممکنات کا وجود تو وہ صاحب

وجود ذاتی حقیقی یعنی اللہ عز شانہ کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے ثابت ہے یا یہ کہیں اپنی علت موجبہ کی طرف نظر کرتے ہوئے ماہیات ممکنہ نے لباس وجود کو ملبوس کیا اور ماہیات موجودہ ہو گئی تاہم اس پر وجود کا اطلاق مجازی ہے اس لئے کہ علت کا وجود اقویٰ، احق اور ذاتی ہوتا ہے بہ نسبت معلول کے وجود کے جس طرح سورج سے گرم شدہ پانی (ماء شمس) پر شمس کا اطلاق ہوتا ہے باوجودیکہ اس پانی کے ساتھ شمس قائم نہیں رہتا مگر پھر بھی شمس کا اطلاق اس پر اس لئے ہوتا ہے کہ وہ شمس کے سبب سے گرم ہوا ہے یہی حال ممکنات کا ہے کہ اس کا فی نفسہ کوئی وجود نہیں ہے اس کا وجود جاعل حقیقی کے وجود کے سبب سے ہے۔ اور یہ مجاز ہے۔ اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی نے اس مقام پر حقیقت ممکن اور اختیاء واجب پر بحث کرتے ہوئے تحریر فرمایا۔

”یعنی ذات ہو یا صفت، فعل ہو یا حالت، کسی معدوم چیز کو عدم سے نکال کر لباس وجود پہنا دینا۔ یہ اسی کا کام ہے۔ یہ نہ اس نے کسی کے اختیار میں دیا نہ کوئی اس کا اختیار پاسکتا تھا کہ تمام مخلوقات خود اپنی حد ذات میں نیست ہیں ایک نیست دوسرے نیست کو کیا ہست بنا سکے ہست بنانا اسی کی شان ہے جو آپ اپنی ذات سے ہست حقیقی و ہست مطلق ہے“ (شج الصدر لا یمان القدر)

قوله ولك الامر تحقيقاً وكل مجاز۔ ”الامر“ سے فعل، یا طلب فعل یا قول مخصوص مراد ہے۔ معنی یہ ہوگا کہ سارے امور، جملہ اوامر اور قول مخصوص سب تیرے ہی لئے ہیں اس لئے کہ تو ہر شئی کا مالک و مختار ہے اور غالب ہے۔ اور سب مملوک و مغلوب اور تیرے زیر فرمان ہیں۔ امر سے طلب فعل یعنی امر کا معنی اصطلاحی مراد لینے پر معنی یہ ہوگا کہ علی سبیل الاستعلاء امر تیرے ہی لئے ثابت ہے اس لئے کہ علو و مجد تیرے ہی لئے ہے تیرے سوا کے لئے نہیں۔ رہے دنیاوی سلاطین و حکام، اولی الامر و ملوک اور ملکوتی ذوات قدسیہ کا بعض امور کا مالک ہونا یا حکم فرمانا تو یہ تیرے مالک بنانے سے اور تیری ہی اجازت و اذن سے محض تیرے فضل و کرم سے ہے ورنہ حقیقت تو یہ ہے کہ ظاہر و باطن اور ماضی و حال ہمیشہ ازلاً و ابداً تو ہی سارے امور کا مالک تھی سے سارے امور ثابت اور تیرے ہی لئے جملہ اوامر باقی ہیں چنانچہ اس حقیقت کا اظہار قیامت کے دن ہوگا۔ ارشاد ربانی ہے لمن ملک الیوم لله الواحد القہار۔ والی اللہ ترجع الامور۔

قوله۔ اعنة المبادئ بیدیک۔ اعنة، عنان کی جمع ہے اردو میں لگام کو کہتے ہیں مبادی، مبدأ کی جمع ہے ہر شے کے اول کو یا جس پر اشیاء کا وجود موقوف ہو یعنی موقوف علیہ کو مبادی کہتے ہیں اس سے مراد اسباب ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ ادا و اسباب سب اللہ تعالیٰ کے ہی پیدا کرنے سے ہیں وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے اور جو چاہتا ہے حکم دیتا ہے اس سے اشارہ ہے آیت کریمہ فعال لما یرید کی طرف۔ مبادی سے یہاں پر خاص مبادی علوم بھی مراد لئے جاسکتے ہیں، خصوصاً مبادی اصول فقہ مراد لینا زیادہ ظاہر ہے۔ اور ہر فن کے مبادی چونکہ اس فن کے مسائل ہوتے ہیں پس اس وقت عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ ہر فن خصوصاً اصول فقہ کے مبادی یعنی اس کے مسائل و قواعد تیرے ہی قبضہ و اختیار میں ہیں جس کسی کو جو حاصل ہوگا تیرے ہی عطا کرنے سے حاصل ہوگا۔

قوله ونواصی المقاصد مفوضة الیک :۔ اس کا قول نواصی، ناصیہ کی جمع ہے موئے پیشانی کو کہتے ہیں یا ہر چہار طرف بال اگنے کی منہاء کو کہتے ہیں۔ مقاصد، مقصد کی جمع ہے مطلب کے معنی میں ہے۔ مفوضۃ، تفویض کا اسم مفعول مؤنث، ردالیہ یا مردودۃ کے معنی میں ہے۔ ان دونوں جملوں میں حضرت مصنف نے جن براعت ظاہرہ اور فصاحت و بلاغت کا جو ہر دکھلایا ہے متفطن پر مخفی نہیں۔ یاد رہے کہ مصنف نے مبادی (اسباب) کو ان مراکب سے تشبیہ دی ہے جو سواروں کو منزل مقصود تک لے جاتے ہیں مگر مراکب جو مشبہ بہ ہے کا ذکر نہیں کیا ہے صرف مشبہ جو مبادی ہے کا ذکر کیا ہے البتہ مشبہ بہ کے لوازم میں سے عنان کو ذکر کیا ہے فن میں اس طرز تحریر کو استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں پھر مبادی کے لئے اعنة کا اثبات استعارہ تخیلیہ ہے، اسی طرح اہم ترین مقصد مشکل فن اور لائیکل مسائل کو شریر اور بدکنے والے جانوروں سے تشبیہ دی جو بمشکل ہاتھ آتے ہیں جن کو ان کے پیشانی کے بال پکڑ کر قابو میں کیا جاتا ہے مگر مشبہ بہ کو ذکر نہیں کیا ہے بلکہ اس کے لوازم میں سے نواصی کو ذکر کیا ہے یہ بھی استعارہ بالکنایہ ہے اور پھر مقاصد کے لئے نواصی کا اثبات استعارہ تخیلیہ ہے۔

قوله فانت المستعان وعلیک التکلان :۔ فاء تفریعیہ ہے، مستعان،

استعانت سے اسم مفعول ہے وہ ذات جس سے مدد مانگی جائے اس کو مستعان کہتے ہیں۔ اس کا قول تکلان اسم ہے توکل کے معنی میں مستعمل ہے اور توکل، اظہار عجز اور غیر پر اعتماد کرنے کو کہتے ہیں معنی یہ

ہے کہ اے ہمارے پروردگار! جب تو ایسا ہے کہ مطالب و مقاصد اور مبادی و اسباب سب تیرے ہی قبضہ و اختیار میں ہیں اس لئے ہم تجھی پر بھروسہ کرتے ہیں اور تجھی سے مدد طلب کرتے ہیں مبادی و اسباب سے مدد نہیں طلب کرتے کہ وہ از قبیل شرائط و روابط ہیں جو غیر مستقل اور خود مختار ہوتے ہیں پس تیرے غیر پر کیسے بھروسہ کر سکتے ہیں۔

قوله والصلوة والسلام على سيدنا محمد ﷺ : - اللہ عز شانہ کے

بندوں پر اتنے انعامات و احسانات ہیں جن کا حساب و شمار ممکن نہیں ارشاد باری ہے فان تعدوها فلا تحصوها۔ پس اس لئے اس کی غیر متناہی نعمتوں کے شکرانے میں حمد الہی بیان کیا، پھر دنیا کی ان تمام نعمتوں میں سب سے عظیم ترین و افضل نعمت ایمان ہے کہ اسی پر اخروی حیات جاودانی اور اسکی کامیابی کا مدار ہے اور یہ عظیم دولت مسلمانوں کو پیغمبر اسلام ہادی اعظم نور مجسم حضرت محمد ﷺ کے واسطے سے ملی ہے تو ضروری ہو گیا کہ حمد الہی کے بعد فوراً شکر ہادی ادا کیا جائے جیسا کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے من لم يشكر الناس لم يشكر الله اس لئے حضرت مصنف نے حمد کے بعد صلوة و سلام پیش کیا اور تاکہ آیت یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیماً پر بھی عمل ہو جائے پس کہا والصلوة والسلام الخ۔

قوله المتمم للحکم : - تتمیم سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اکمال کے معنی میں ہے اس میں

تکوین ہے حدیث پاک بعثت لکم مکارم الاخلاق کی طرف۔ اس میں اسناد مجازی ہے حکم، جمع ہے حکمت کی۔ موجودات کے احوال و افعیہ، بقدر طاقت بشریہ جاننے کو حکمت کہتے ہیں، حکمت کی دو قسمیں ہیں حکمت نظریہ، حکمت عملیہ۔ اول سے عقائد و اصول مراد ہیں اور ثانی سے اخلاق مرضیہ و اعمال صالحہ مراد ہیں اس لئے کہ حکمت کا اطلاق عدل و علم، حلم، نبوت، فقہ قرآن، شریعت سب پر ہوتا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے من یوتی الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً۔ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ حصول ﷺ کو اللہ عز شانہ نے حکمت کے جملہ انواع و اقسام کا جامع اور متمم بنا کر مبعوث کیا ہے حالانکہ پیشرو انبیاء کرام علیہم السلام کو بھی حکمتیں عطا کی گئیں تھیں تاہم وہ نامکمل تھیں مگر حضور سیدنا آخر الزماں ﷺ کو حکمت تامہ کاملہ بالغہ عطا کی گئی اس لئے آپ نے فرمایا بعثت لکم مکارم الاخلاق۔

قوله بالطريق الامم :- اس کا قول اُمم ہمزہ ومیم کے فتح کے ساتھ وسط کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے معنی یہ ہے کہ حضور ﷺ جو طریقہ اور دین لیکر آئے ہیں۔ وہ طریق مستوی اور راہ اعتدال ہے، افراط و تفریط کے مابین ہے چنانچہ ایسا افراط نہیں ہے کہ موضع نجاست کے قطع کا حکم دیا جائے جیسا کہ حضرت موسیٰ علی نبینا علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شریعت میں تھا نہ ایسی تفریط ہے کہ خمر و خنزیر جائز و حلال ہو جیسے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی امت کے لئے جائز تھا۔ اس عبارت - ۷، جبریہ، قدریہ، رافضیہ، خارجیہ، مشبہ، تعطیلیہ، فلاسفہ اور متصوفہ کا رد مقصود ہے کہ ان فرق باطلہ کے اعمال و عقائد اور اصول و نظریات افراط و تفریط سے لبریز ہیں جبریہ میں تفریط ہے تو قدریہ میں افراط علیٰ ہذا القیاس، حالانکہ دین جبر و قدر کے درمیان ہے قرآن نے لمتہ وسطاً کہا ہے حدیث میں ہے خیر الامور اوسطھا۔

قوله۔ المبعوث بجوامع الکلم الی افہام الامم۔ جوامع الکلم سے وہ کلمے مراد ہیں جو انواع احکام کو جامع ہوں جیسے قرآن حکیم اور احادیث نبوی کی حکایت اور حدیث جن سے حضرات فقہاء مجتہدین نے قسم قسم کے احکام مستنبط فرمائے جیسا کہ آیت کریمہ فاسحوا رؤسکم سے استنباط کیا گیا ہے کیونکہ مسح اس مقدار ربع احناف کے نزدیک فرض ہے۔ پورے سر کا مسح حضرت امام مالک کے نزدیک فرض ہے اور تین بال یا ایک بال کا مسح حضرت امام شافعی فرض کہتے ہیں اور حدیث اذا بلغ الماء قلتین لم يحمل الخبث سے حنفیہ نے دہ درہ سے کم پانی میں نجاست گرنے کی صورت میں پانی کے ناپاک ہونے پر استدلال کیا۔ مگر اسی حدیث سے حضرات شوافع دو قلعہ پانی میں نجاست گرنے کی صورت میں طہارت ماء پر استدلال کرتے ہیں۔ اس کا قول ”افہام“ ہمزہ کے فتح اور کسرہ دونوں کے ساتھ ہو سکتا ہے مگر بالفتح احسن ہے کہ اس میں احتیاج تاویل نہیں لیکن بالکسر لینے پر الی کو لام کے معنی میں مؤول کرنا ہوگا، امم بالضم بمعنی امت و قوم کے ہے۔ افہام بالفتح کی تقدیر پر عبارت کا معنی یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے ان کلمات جامعہ کے ساتھ مبعوث فرمایا جو قوم کی عقلوں کے مناسب و مطابق ہیں چنانچہ یہ قوم اپنی عقلوں سے کلام کے معانی کو سمجھ لیتے ہیں پھر معانی سے منتقل ہو کر احکام سمجھتے ہیں حدیث شریف میں ارشاد ہے۔ نزل القرآن علی سبعة احرف اور افہام بالکسر کی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ آپ جوامع الکلم کے ساتھ تشریف لائے امتوں کو سمجھانے کے لئے

تاکہ لوگ اس پر عمل پیرا ہو سکیں۔

صاحب الفصوص نے کہا ہے کہ جوامع الکلم سے وہ کلمات مراد ہیں جو صفات الہیہ کو جامع ہیں تاکہ دعوت و تبلیغ سے پہلے حضور ﷺ کا اخلاق خداوندی سے متخلق ہونا سمجھا جائے اور آپ کی دعوت کا حقیقتاً اللہ تعالیٰ ہی کی دعوت ہونے کا شعور ہو۔

قوله۔ وعلى آله واصحابه الذين هم ادلة العقول۔ الخ

اس کا قول ادلہ دلیل کی جمع ہے یہاں اس سے مراد ”الموصل الی المطلوب یا من یرشد السبل“ ہے عقول، عقل کی جمع ہے عقل لغت میں قید کو کہتے ہیں کہا جاتا ہے عقلت البعیر ای قیدتہ۔ پھر چند معانی کی طرف عقل کو منتقل کر لیا گیا، یہاں مراد وہ ادراک ہے جس کے ذریعہ انسان بہائم سے ممتاز ہوتا ہے۔ اصطلاح میں عقل نفس کی اس قوت کا نام ہے جس کے ذریعہ روح مبدا فیاض کی طرف سے عطا کردہ علوم و ادراکات کے حصول کے لئے مستعد رہے۔ سیما، میں مازاندہ یا موصوفہ ہے اور اسی مثل کے معنی میں آتا ہے مگر بطور استثناء ”خصوصاً“ کے معنی میں استعمال ہونے لگا اس کا قول الاربعۃ الاصول اگر آل کی صفت ہے تو اس سے امیر المومنین امام المتقین حضرت علی ابن ابی طالب، آپ کے دونوں پھول حضرات حسنین کریمین اور حضرت سیدۃ النساء الجتہ فاطمۃ الزہرا مراد ہیں جیسا کہ رفضہ کا گمان ہے اور اگر اصحاب کی صفت ہے تو اس سے خلفاء راشدین حضرت ابو بکر و عمر و عثمان و علی رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین مراد ہیں۔ یہی زیادہ رائج، واضح اور ظاہر ہے کہ مصنف اہل سنت و جماعت سے ہیں رفضہ سے نہیں نیز سیما سے استثناء و اختصاص، آل سے نہیں بلکہ اصحاب سے ہے کہ سیما کا تعلق اصحاب سے لفظاً معنایاً نسب ہے معنی یہ ہے کہ حضور ﷺ کے آل و اصحاب خصوصاً حضرات خلفاء اربعہ مومنین کی عقلوں کی دلیلیں ہیں اور دلیل کا کام راستہ دکھانا و مطلوب تک پہنچانا ہوتا ہے ظاہر ہے کہ مسلمانوں نے ایمان و اسلام اور رشد و ہدایت کا جو راہ مستقیم دیکھا ہے وہ انہیں حضرات صحابہ خصوصاً خلفاء راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین کی مرہون منت ہے۔ اس میں اشارہ ہے ”حدیث ان اصحابی کالنجوم باہم اقتدیتم اہتدیتم۔ وعلیکم بسنتی و سنتی الخلفاء الراشدین، کی طرف۔ کملاً ینحفی علی من لہ ادنی تأمل۔ خلفاء اربعہ کے اسماء کے بجائے

الاربعة الاصول استعمال کیا کہ اس میں موضوع اصول فقہ، کتاب سنت و اجماع و قیاس کی طرف براعت استہلال کے طور پر اشارہ کرنا ہے۔

متن المسلم - ”اما بعد فيقول الشكور الصبور محب الله بن عبد الشكور بلغه الله تعالى الى ذروة الكمال ورقاه عن حضيض القال الى قلة الحال أن السعادة باستكمال النفس والمادة وذاك بالتحقق والتخلق وهما بالتفقه في الدين والتبحر بموافق الحق واليقين والسلوك في هذا الودي انما يتأتى بتحصيل المبادئ ومنها علم اصول الاحكام فهو من أجل علوم الاسلام ألف في مدحه خطب وصنف في قواعده كتب و كنت صرفت بعض عمري الى تحصيل مطالبه و و كلت نظري الى تحقيق مأربه فلم يحتجب عني حقيقة ولم يخف على دقيقة ثم لا مرما اردت أن أحرر فيه سافراً و افيأ و كتاباً كافياً يجمع الى الفروع اصولاً و الى المشروع معقولاً و يحتوى على طريقى الحنفية و الشافعية و لا يميل ميلاً ماعن الواقعية فجاء بفضل الله تعالى و توفيقه كما ترى معدن ام بحر بل سحر لا يدري و سميته بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطرح و الجرح و جعله موجباً للسرور و الفرح. ثم ألهمنى مالک الملکوت أن تاريخه مسلم الثبوت“

ترجمہ: - پس، حمد و صلوة کے بعد صابر و شاکر بندہ محب اللہ بن عبد الشکور، اللہ تعالیٰ اس کو درجہ کمال کی بلندی پر پہنچائے اور پستی مقال سے نکال کر حال کی چوٹی پر چڑھائے (آمین) عرض کرتا ہے کہ دنیا و آخرت کی سعادت جسم و روح کو معارف الہیہ کے ذریعہ آراستہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور استكمال نفس عقائد اسلامیہ کے یقین و پختگی اور اعمال صالحہ سے مزین و آراستگی سے پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ دونوں چیزیں تفقہ فی الدین اور مقامات حق و یقین میں تبحر حاصل کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ اور اس وادی میں قدم رکھنا مبادیات کے حاصل کرنے کے بعد ہی ممکن ہے۔ مبادی فقہ میں سے ایک علم اصول احکام ہے بیشک وہ علوم اسلامیہ میں ایک ایسا عظیم و جلیل علم ہے جس کی تعریف میں خطبے پڑھے گئے اور جن کے قواعد کے بیان میں بہت سی کتابیں تحریر کی گئیں چنانچہ میں نے اپنی

زندگی کا ایک عرصہ اسی اصول فقہ کے مطالب کے حاصل کرنے میں لگا دیا اور اس کے مقاصد کی تحقیق میں میں نے اپنی قوت نظریہ کو پھیر دیا پس مجھ سے اس فن کی کوئی حقیقت چھپی نہ رہ سکی اور مجھ سے اس کا کوئی راز سر بستہ نہ رہا، پھر ایک امر عظیم کے باعث میں نے اس فن میں ایک بڑا دفتر یا ایسی کتاب کی تصنیف کا ارادہ کر لیا جو اصول فقہ کے طلبہ کے لئے کافی ہو، احکام فقہیہ کے ساتھ دلائل پر اور امور شرعیہ کے ساتھ امور عقلیہ پر مشتمل ہو اور حنفی و شافعی دونوں مذاہب کو جامع اور محیط ہو اور حقیقت واقعہ سے ذرہ برابر الگ نہ ہو پس اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم اور اسکی توفیق رفیق سے زیر نظر کتاب معرض وجود میں آگئی جو ایک علمی جواہر کا خزانہ ہے یا علم کی موتیوں کا سمندر ہے بلکہ وہ ایک ایسا جادو ہے جسکی حقیقت کا پتہ نہیں۔ اور میں نے اس کا نام ”مسلم“ رکھا ہے تاکہ اللہ تعالیٰ اس کو غیر مقبول ہونے اور طعن و تشنیع سے محفوظ و سلامت رکھے اور اس کو مسرت و شادمانی کا سامان بنادے، پھر مالک المملکت کی طرف سے جھکوا ہام ہوا کہ اس کا تاریخی نام ”مسلم الثبوت“ ہے ۱۱۰۹ھ

تشریح: قولہ۔ الشکور الصبور۔ یہ دونوں کلمے بظاہر مبالغہ کے صیغے ہیں مگر یہاں

مجازاً صابر و شاکر کے معنی میں استعمال کئے گئے ہیں۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ارشاد ہوا لیسریکم من آیاتہ ان فی ذالک لایات لکل صبار شکور، شاکر کے بجائے الشکور استعمال کیا اس کی کئی وجہیں ہو سکتی ہیں (۱) تاکہ بعد میں آنے والے لفظ ”عبدالشکور“ کے ساتھ صنعت تجنیس کی رعایت ہو سکے، اسی طرح صابر کے بجائے الصبور اس لئے کہا تاکہ جمع کی رعایت برقرار ہے۔ (۲) شکور اس لئے ذکر کیا تاکہ اللہ عز شانہ کے ارشاد ”وقلیل من عبادی الشکور“ میں جن صابر و شاکر خاصگان خدا اور مقربین بارگاہ کا تذکرہ ہے انہیں مقربین بارگاہ کی طرح مصنف بھی صابر و شاکر ہو جائیں اور صابر کے بجائے صبور بھی اسی لئے کہا تاکہ شکور کے ساتھ تجنیس ہو سکے (۳) صفت شکور و صبور استعمال کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے۔

”الوصف الاول کانه بالارث و ذالک لان عبد کل اسم یكون له حظ من

ذالک الاسم والوصف الثانی بنفسه لان اللائق بحال المحب الصبر علی البلاء بناءً

علی أن الاسماء تنزل من السماء انتہت“

یعنی وصف اول (شکور) کا ذکر بر بنائے ارث ہے چنانچہ ہر نام کے آدمی پر اس کے نام کے اچھے برے نتائج مرتب ہوئے ہیں اگر نام اسماء الہیہ کی طرف منسوب یا اسماء النبی میں سے کوئی ہے تو ظاہر ہے کہ اس نام پاک کے برکات و اثرات صاحب نام شخص پر مرتب ہوں گے چونکہ مصنف کے والد محترم کا نام نامی عبد الشکور ہے اور نام کا اثر ہوتا ہے تو معنی شکور کا کچھ نصیب و حصہ یا برکات ان کے والد کے لئے ہوں گے۔ اور لڑکا الولد سرلابیہ کے مطابق ظاہر و باطن میں باپ کا جانشین و وارث ہوتا ہے پس اسم شکور کے برکات ان کے والد عبد الشکور میں تھے وہ بر بنائے وراثت مصنف میں منتقل ہوئے تو مصنف بھی شکور ہوئے۔ اس لئے کہا الوصف الاول کانہ بالارث صبور جو دوسری صفت ہے اس کو اپنے نام کی مناسبت سے ذکر کیا ہے ابھی گذرا کہ آدمی کی ذات پر اس کے نام کا اثر ہوتا ہے پس جس طرح مصنف کے والد پر ان کے نام عبد الشکور کا اثر مرتب ہوا ایسی ہی مصنف پر بھی ان کے نام محبت اللہ کا اثر ظاہر ہے چونکہ جب مصنف کا نام محبت اللہ ہے تو محبت کی حالت کا تقاضا یہ ہے کہ مالک ارض و سماء کی طرف سے نازل ہونے والے بلاء و مصیبت پر صبر کرے کہ محبت حقیقی وہی ہے جو بوقت مصیبت زبان پر حرف شکایت نہ لائے گویا مصنف کا نام ہی دال ہے مصنف کے صابر ہونے پر اس لئے مصنف نے الشکور الصبور کہا۔

لطیفہ۔ مسلم الثبوت کی ایک شرح قلمی جو ۲۵ شعبان ۱۱۸۰ھ کی تصنیف ہے اس کتاب میں متن کی عبارت ”اما بعد فيقول الشكور الصبور محب الله بن عبد الشكور“ کی شرح کرتے ہوئے لکھا فی الحاشیہ ”الوصف الاول كانه بالارث والوصف الثاني كانه بنفسه“ اس کے بعد لکھا ہے کہ طلبہ میں یہ بات مشہور ہے کہ مصنف نے اس کتاب کو تصنیف کرنے کے بعد اپنے استاذ عالم تحریر، ذکی خیر شیخ قطب الدین شمس آبادی کی خدمت میں بھیجا انہوں نے جب یہ عبارت دیکھی تو فرمایا کہ یہ اس نے کیا کیا؟ کہ اپنے باب کو اپنا غلام بنالیا۔

شکور ثانی اسماء الہیہ میں سے ہے جیسا کہ ان اللہ غفور شکور“ میں ارشاد ہے معنی ہے شکر پر بدلہ عطا فرمانے والا، کہ جزائے شکر کو بھی شکر سے تعبیر کرتے ہیں جیسے کہ قرآن میں جزائے سیئہ کو سیئہ سے تعبیر فرمایا گیا ارشاد ہے جزاء سيئة سيئة مثلها۔ یہ بھی قول ہے کہ شکور طاعت قلیل پر خیر کثیر

عطا کرنے والے کو کہتے ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ چند دنوں کی مختصر سی طاعت پر جنت جیسی دائمی و سرمدی نعمت عطا فرمائے گا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ شکور وہ جو اپنے اطاعت گزار کی طاعت پر اس کی تعریف کرنے والا ہو۔

قوله۔ بلغه الله الى ذروة الكمال الخ اس کا قول ”بلغه“ تشدید لایم۔ کہ ساتھ تبلیغ کا ماضی بمنزلہ انشاء ایصال کے معنی میں ہے۔ ذرۃ ضمہ و کسرہ دونوں کے ساتھ آیا ہے ہر چیز کی بلندی خصوصاً پہاڑ کے بالائی حصہ چوٹی کو کہتے ہیں، بطور استعارہ مراتب عالیہ مراد ہے۔ یا کہ کمال کو جبل سے تشبیہ دی ہے مگر مشبہ بہ جبل کو جذب کر کے اس کے لئے ذرۃ کو بطور استعارہ بالکنایہ و اختیلیہ کے ذکر کیا ہے اور کمال تمام کو کہتے ہیں جیسا کہ قاموس میں ہے اس سے مراد، اعمال صالحہ، صفات حسنہ اور نفوس زاکیہ کا وہ منتہی ہے جہاں تک عروج انسان کی انتہا ممکن ہے۔

”حسیض“ پستی زمین درد امن کوہ کے معنی میں آتا ہے، ایک نسخہ میں بالصاد المہملہ قرار ارض کے معنی میں آیا ہے۔ قال وقیل یہ دونوں اسم ہیں قول کے معنی میں، کہا جاتا ہے کثر القیل والقال، حدیث شریف میں ہے ”نہی عن قیل وقال، فارسی میں بڑا مشہور شعر ہے

خوشا مسجد و مدرسہ و خانقاہ
کہ دروے بود قیل وقال محمد

یہ بھی کہا گیا ہے خیر کیلئے قیل اور شر کے لئے قال کا استعمال ہوتا ہے قلة الحال۔ ضمہ کے ساتھ پہاڑ کی چوٹی اور ہر چیز کی بلندی کو کہتے ہیں حال اس درجہ کو کہتے ہیں جس پر بچہ چڑھتا ہے جب چلنے لگتا ہے لیکن بطور استعارہ درجات عالیہ اور مرتبہ رفیعہ مراد ہے۔

قوله۔ ان السعادة باستكمال النفس والمادة الخ اس کے قول السعادة پر ال، عوض کا ہے سعادة الانسان تقدیر عبارت ہوگی، یا پھر ال عہد کا ہے یعنی سعادت مخصوصہ جو دنیاوی و آخروی سعادت ہے، شقاوت کی ضد ہے تحقق، سے عقائد کی پختگی اور تخلیق، سے اعمال صالحہ سے آراستگی مراد ہے جبکہ نفس، روح اور مادہ جسم کے معنی میں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ انسان اس وقت تک درجہ کمال کو نہیں پہنچ سکتا ہے جب تک کہ انسان عقائد دینیہ کے معلومات میں راسخ اور اعمال صالحہ

سے آراستہ نہ ہو جائے کیونکہ ایمان و عمل کے مدارج طے کرنے کے بعد ہی سعادت سرمدی حاصل ہوتی ہے۔ پھر ان دونوں کا حصول فقہ میں تبحر حاصل کرنے اور راہ حق و یقین یعنی اعتقادات میں پختگی اور کمال حاصل کرنے کے بعد ہی ممکن ہے اور تفقہ فی الدین کا حصول مبادی فقہ کے حصول پر موقوف ہے لہذا فقہ کے پہلے، مبادی فقہ مثلاً کلام و اصول فقہ کا حصول لازم ہے۔

قوله: ”فہو من اجل علوم الاسلام الف فی مدحہ خطب“ الخ

مطلب یہ ہے علم اصول فقہ، علم کلام و عقائد حقہ (جو مبداء و معاد اور ذات و صفات باری تعالیٰ سے متعلق ہیں) کی معرفت کے بعد اجل علوم اسلامیہ ہے مصنف کی عبارت کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ جملہ علوم اسلامیہ سے یہ افضل و اجل علم ہے یہاں تک کہ اعتراض واقع ہو کہ یہ علم تو حید سے کیونکر افضل ہو سکتا ہے؟ غرض اصول فقہ کو جو اجل و افضل کہا گیا ہے اس سے جلالت حقیقیہ نہیں مراد ہے بلکہ جلالت اضافیہ مراد ہے کہ جس طرح علم تو حید و صفات اجل علوم میں سے ہے کہ وہ مبادی میں سے ہے ایسے ہی علم اصول بھی مبادی میں سے ہونے کی وجہ سے اجل علوم کہلانے کا مستحق ہے۔ یا یہ کہا جائے کہ مصنف کا یہ کلام مدح پر مبنی ہے جیسا کہ تمام مصنفین کا طریقہ ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ علم اصول تمامی علوم میں فی الواقع بھی اجل و اشرف ہے..... اس کا قول ”خُطْبُہ کی جمع ہے کہا جاتا ہے خطب علی المنبر خطبہ کلام منشور مسجع کو خطبہ کہتے ہیں۔ قواعد قاعدہ کی جمع ہے وہ قضیہ کلیہ جس پر جزئیات منطبق ہوتے ہیں قاعدہ کہلاتا ہے۔

قوله: ووکلت نظری الی تحقیق ماریہ الخ،

مارب بالمد جمع ہے مارب کی۔ ارب سے ماخوذ ہے مطلب و مقصد کے معنی میں ہے حقیقۃً، سے فن کے قواعد و مسائل مراد ہیں اس لئے کہ فن کی حقیقت اس کے مسائل ہوتے ہیں اور دقیقہ سے فن کے رموز و اسرار اور نکات و لطائف مراد ہیں۔ معنی یہ ہے کہ مصنف نے فن اصول فقہ کو اس گہرائی نظر سے مطالعہ کیا کہ فن کے قواعد و مسائل تو کیا اس کے نکات و لطائف اور رموز و اسرار سے بھی واقف ہو گئے حتیٰ کہ ان سے اس فن کا کوئی درکنون پوشیدہ نہ رہ سکا، مصنف نے اس مقام پر اپنی صلاحیت و ہمہ دانی کا اظہار تحدیث نعمت کے طور پر کیا ہے جیسا کہ مصنفین کا یہ طریقہ رہا ہے خصوصاً

معقولی ذہن والے مصنفین اپنی مدح و مباہات کے اظہار میں بہت آگے نظر آتے ہیں مگر اظہار علم و بیان مدح سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کی طرح کوئی عالم نہیں ہیں یا مصنف ان مجتہدین کے درجہ پر پہنچ گئے جو اس فن کے امام کہلائے بلکہ مصنف کا غرض صرف اتنا ہے کہ متقدمین و متاخرین علمائے اصول کے وضع کردہ بعض مطالب و اصول ان سے پوشیدہ نہ رہے اور اس میں کوئی عجب و نحوست نہیں نظر آتی ہے جیسا کہ بعض شراح نے تنقید کی ہے۔

قوله ثم لامر ما اردت أن احرر سفراً وافياً الخ،

اس کا قول ”لامر“ میں تنوین تعظیم کی ہے معنی یہ ہے کہ ایک عظیم مقصد اس کتاب کی تصنیف کی علت غائیہ ہے امر عظیم مصنف کے نزدیک خواہ سلطان عصر کا تقرب ہو خواہ اپنے معاصر علماء پر اپنی علمی دھاگ اور ذہانت کا سکہ بٹھانا ہو چاہے اس فن کے طلبہ کو حق و صواب کی راہ دکھانا ہو یا سعادت دارین کا حصول مقصود ہو اور یہ علماء دین سے زیادہ ظاہر ہے۔ سفر اگسرہ کے ساتھ جمع اس کی اسفار آتی ہے دفتر یا عظیم و ضخیم کتاب کے معنی میں بولا جاتا ہے قرآن حکیم میں ہے کمثل الحمائر تجمل اسفاراً۔

قوله۔ ولا یمل میلاما عن الواقعیۃ الخ۔ مطلب یہ ہے کہ کتاب ”مسلم“ حنفی

و شافعی مسلک میں وضع کردہ مسائل کے ذکر پر مبنی ہے جن کا جو مذہب ہے بعینہ من وعن ان کے اقوال کو بیان کیا گیا ہے کسی بھی مذہب کو توڑ مڑ کر یا اس میں تغیر و تصرف بیجا کر کے خلاف واقعہ نہیں ذکر کیا گیا ہے۔

یہ معنی ہے کہ طاقت بشریہ کے مطابق حتی الامکان حقائق پر مبنی اقوال ذکر کئے گئے ہیں۔ یہ معنی نہیں ہے کہ جو عند اللہ حق ہے وہی مذکور ہے اس لئے کہ یہ صرف اور صرف اللہ خالق قوۃ علیم وخبیر عالم الغیب والشہادۃ کی شان ہے ہاں اسکی عطاء سے اس کے خلفاء ارضین انبیاء مرسلین اور اولیاء کاملین جان سکتے ہیں۔

اس میں اشارہ ہے کہ یہ کتاب حقانیت پر مشتمل ہے خواہ مذہب امام کے خلاف ہو یا مذہب شافع کے کہ یہ کتاب مسلکی تعصب سے پاک ہے اس سے مقصود احقاق حق طلب صواب اور ابطال باطل ہے۔ ان مصنفین مقلدین محض کی کتابوں کی طرح نہیں جو اپنے آباء سابقین کی تقلید میں جو سننے

میں آیا خواہ صحیح خواہ غلط کتابوں کی زینت بنادیا۔

اعتراض:- مصنف کے حاشیہ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ کتاب ائمہ اربعہ کے مذہب پر بلکہ جملہ فرق باطلہ خصوصاً معتزلہ اور اہل تشیع کے اقوال کے ذکر پر بھی مشتمل ہے تو پھر بیان ذکر میں مذہب احناف و شوافع کی تخصیص کیوں کی؟

جواب:- گو کہ اس کتاب میں احناف و شوافع کے علاوہ دوسرے مذاہب کا بھی ذکر ہے مگر اکثر خلائیات اصلاً و مستقلاً انہیں دونوں کے ہیں بقیہ فرق باطلہ کا ذکر ضمناً و تبعاً و قلیل الوجود ہے اس لئے خصوصیت کے ساتھ ان دونوں مذاہب کا ذکر کیا نیز مصنف کا اس سے ان مصنفین پر تعریض مقصود ہے جنکی کتابیں ان دونوں مذاہب عالیہ کے ذکر سے خالی ہیں۔

قولہ۔ سحرۃ یدری۔ سحر وہ ار ہے جس کا ماخذ دقیق ہو صحاح میں ہے کل مالطف ما خذہ و دق فھو سحر۔ معنی یہ ہے کہ یہ کتاب ایسی مغلق اور دقیق ہے جس کی حقیقت حال معلوم نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اسکا مثل اور اسکی نظیر معدوم ہے اور شئی اپنے مثل سے پہچانی جاتی ہے یا یہ معنی ہے کہ یہ کتاب اپنے پڑھنے والوں کو مسحور کر دیتی ہے اس کا قول ملکوت اسم ہے ملک کے معنی میں، بادشاہی، تصرف پروردگاری، عزت و قدرت عالم قدس، ملائکہ کی دنیا و غیرہا معنی آتے ہیں صوفیوں کے نزدیک عالم ارواح کو کہتے ہیں، بعضوں نے بمعنی عالم غیب کے لکھا ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ملکوت اس فرشتہ کا نام ہے جو نعمتوں کے پہونچانے میں واسطہ ہے۔

متن المسلم! "ألا الكتاب مرتب علی مقدمة فیما یفید البصیرة ومقالات فی

المبادئ و اصول فی المقاصد و خاتمة فی الاجتهاد و نحوه"

ترجمہ:- سنو! یہ کتاب ایک مقدمہ جو بصیرت کا فائدہ دے مقاصد کے شروع کرنے میں، تین مقالات پر مبادی کے ذکر میں، چار اصول پر مقاصد کے بیان میں اور ایک خاتمہ پر اجتہاد وغیرہ کے بیان کے لئے مرتب ہے۔

تشریح:- قولہ الكتاب۔ الكتاب پر الف لام عہد کا ہے مراد اس سے مصنف کا مؤلف یعنی

مسلم الثبوت ہے جو ایک مقدمہ تین مقالات، چار اصول، اور ایک خاتمہ پر ترتیب دی گئی ہے مقدمہ

میں علم کی تعریف رسمی، موضوع اور اسکی غرض و غایت کا بیان ہے۔ تینوں مقالات میں تین مبادی کا ذکر ہے مقالہ اولیٰ مبادی کلامیہ کے بیان میں مقالہ ثانیہ مبادی احکامیہ کے بیان میں اور مقالہ ثالثہ مبادی لغویہ کے بیان میں ہے اصول اربعہ یعنی کتاب اللہ سنت رسول اللہ اجماع و قیاس کو مقاصد کے تحت ذکر کیا ہے۔ اور خاتمہ میں اجتہاد و تقلید اور اس سے متعلقات کا بیان ہے۔

وجہ انحصار۔ مقدمہ، مبادی، مقاصد اور خاتمہ پر کتاب کے منحصر ہونے کی وجہ استقرائی ہے کیونکہ کتب فن پر جب ہم طائرانہ نگاہ ڈالتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ کتابوں کے اندر بعض ان چیزوں کا بیان ہوتا ہے جن کا تعلق مقاصد فن سے نہیں ہوتا لیکن فن کا اس سے ایک قسم کا ربط اور تعلق ہوتا ہے، اور بعض وہ امور ذکر کئے جاتے ہیں جن پر مقاصد فن کی بنیاد ہوتی ہے اس پر مقاصد مرتب ہوتے ہیں اور بعض وہ باتیں ذکر کی جاتی ہیں جو مقاصد فن کہلاتی ہیں آخر میں بعض ذیلی چیزیں ذکر ہوتی ہیں، مگر موافق قیاس ہوتی ہیں اول کو مقدمہ میں ثانی کو مبادی میں۔ ثالث کو مقاصد اور رابع کو خاتمہ کے ذیل میں ذکر کرتے ہیں۔

قولہ۔ فیما یفید البصیرۃ: لفظ ”الکتاب، اور البصیرۃ“ سے اشارہ ہے کہ یہاں مقدمہ سے مقدمہ الکتاب مراد ہے، مقدمہ العلم مراد نہیں ہے کیونکہ وہ امور جو مقدمہ میں ذکر کئے گئے ہیں یعنی حد، موضوع اور غرض و غایت یہ ان امور میں سے نہیں ہیں کہ جن پر شروع فی العلم موقوف ہو کہ یہ اگر نہ ہوں تو علم شروع ہی نہ ہو سکے گا ہاں ان باتوں کے جان لینے کے بعد طالب فن کو کمالات بصیرت پیدا ہوتی ہے اور بس اور یہ مقدمہ الکتاب کہلاتا ہے..... مقدمہ سے مقدمہ العلم بھی مراد ہو سکتا ہے لیکن اس میں تاویل کی ضرورت ہے اور وہ یہ ہے کہ تعریف مقدمہ میں جو لفظ توقف ملحوظ ہے اس سے توقف تام مراد نہیں ہے بلکہ توقف استحسانی مراد ہے یعنی توقف لولاء لا متنع کے معنی میں نہیں ہے بلکہ صحیح لدخول الفاء کے معنی میں ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ شروع فی العلم کے لئے کسی خاص حد و رسم کی ضرورت نہیں بلکہ اس کے جملہ حدود و رسوم اور وجوہ سے کوئی فرد بھی موجود ہوگا تو علم شروع کر لیا جاسکے گا۔ جس طرح حضرات متکلمین کہتے ہیں کہ ایک معلول شخص کے لئے متعدد علت تامہ ہو سکتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ معلول شخص کے لئے کسی خاص علت کی ضرورت نہیں بلکہ ان متعدد علت تامہ میں سے کوئی نہ کوئی علت

پائے جائیگی تو معلول شخص کا وجود ہو جائے گا جیسے سقف کے لئے دعائم (کھمبا) یہی حال علم کا بھی ہے کہ علم کے شروع کرنے کے لئے کسی خاص تعریف کی ضرورت نہیں بلکہ اگر علم کی معرفت کسی طرح سے بھی حاصل ہو جائے چاہے تعریف رسمی یا حقیقی کے ضمن میں تو علم کو شروع کیا جاسکتا ہے اس طرح مقدمہ سے مقدمہ العلم مراد لیا جاسکتا ہے کہ یہ بھی مقام کے مناسب ہے جس طرح مقدمہ الکتاب کتاب کے مناسب ہے۔

متن المسلم: - ”اما المقدمة ففی حد اصول الفقه وموضوعه وفائدته اما حده مضافاً فالأصل لغة ما يبتنى عليه غيره واصطلاحاً الراجح والمستصح والمقاعدة والدلیل افيدانه اذا اضيف الى العلم فالمراد دليله فمن حمل على القاعدة غفل عن هذا الاصل على أن قواعد العلم مسائله لامبادیه“

ترجمہ: - رہا مقدمہ تو اصول فقہ کی تعریف، موضوع اور اس کی غرض و غایت کے بیان میں ہے۔ لیکن اصول فقہ کی حد اضافی تو یہ ہے کہ اصل لغت میں ما یبتنی علیہ غیرہ، کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں راجح، مستصح، قاعدہ اور دلیل پر اصل کا اطلاق ہوتا ہے بطور فائدہ بیان کیا گیا ہے کہ لفظ اصل کی اضافت جب علم کی طرف کی جاتی ہے تو اصل سے اس کی دلیل مراد ہوتی ہے لہذا جنہوں نے اصل کو قاعدہ پر محمول کیا وہ اس قاعدہ سے بے خبر ہیں علاوہ ازیں علم کے قواعد اس کے مسائل ہوتے ہیں نہ کہ اس کے مبادی۔

تمہید: - اصول فقہ کی دو تعریف کی جاتی ہے ایک حد اضافی، دوسری حد لقی

حد اضافی: - یہ ہے کہ مضاف یعنی اصل اور مضاف الیہ یعنی فقہ دونوں جز کی تعریف الگ الگ کی جائے۔

حد لقی: - یہ ہے کہ اصول فقہ کی تعریف ایک مخصوص فن کا لقب ہونے کی حیثیت سے کی جائے اصول فقہ کا علم مخصوص کا لقب ہونا اصول فقہ کی ترکیب اضافی سے منقول ہے۔

مذکورہ دونوں تعریفوں میں سے بعض اصولیین نے اضافی پر لقی کو مقدم کیا کہ ”اصول فقہ کا علم مخصوص کے لئے لقب ہونا اصل ہے اور حد لقی حد اضافی کی طرف نسبت کرتے ہوئے مفرد ہے کہ اس

میں پورے علم کی ایک تعریف ہے اس کے برخلاف حد اضافی میں مضاف اور مضاف الیہ کی الگ الگ تعریف ہے غرض لقمی اصل ہے اور مفرد ہے اور اصل فرع پر اور مفرد مرکب پر مقدم ہوتا ہے لہذا لقمی کو اضافی پر مقدم کیا جائے گا کہ اضافی فرع اور مرکب ہے۔

حد اضافی کی تقدیم کے وجوہ:- خیال رہے قول مذکور کے برخلاف حضرات محققین اصولیین نے لقمی پر اضافی کو کوئی وجوہ سے مقدم کیا ہے۔

(۱) حد لقمی، مرکب اضافی سے منقول ہے اور حد اضافی منقول عنہ، اور منقول عنہ، منقول سے مقدم ہوتا ہے۔

(۲) حد لقمی میں فقہ ملحوظ و معتبر ہے لہذا پہلے ہی سے حد اضافی کو مقدم کر کے اس کی تعریف کر دینا مناسب ہے تاکہ حد لقمی میں بار دیگر فقہ کے ذکر کرنے کی ضرورت نہ رہے ورنہ تکرار ہوگا جیسا کہ علامہ ابن حاجب وغیرہ نے مکرر ذکر کیا ہے۔

(۳) اگر اصول فقہ حد لقمی کو مقدم رکھ کر اس میں ماخوذ لفظ فقہ کی تعریف نہ کی جائے تو تعریف تام نہ ہوگی اور اگر فقہ کی تعریف کر دی جائے تو حد لقمی مفرد نہ رہ جائے گا بلکہ مرکب ہو جائے گا اور اس تقدیر پر حد اضافی میں مضاف الیہ فقہ کی تعریف کرنا تکرار ہوگا لہذا حد اضافی مرکب نہ ہو کر مفرد ہو جائے گا حالانکہ یہ اصولیین کی تصریح کے خلاف ہے، اس لئے مصنف نے محققین جیسے صاحب تنقیح وغیرہ کی پیروی کرتے ہوئے پہلے حد اضافی کو ذکر کیا تو کہا اما حدہ مضافاً۔

تشریح: قولہ۔ اما المقدمة فی حد اصول الفقہ الخ۔

مقدمہ، دال کے کسرہ و فتح دونوں کے ساتھ آتا ہے لیکن زنجیری نے کہا ہے کہ مقدمہ دال کے فتح کے ساتھ خلاف تحقیق قول ہے مقدمہ جو بصیرت فی الشروع کا فائدہ دیتا ہے تین امر پر مشتمل ہے ایک حد اصول فقہ پر، حد سے مراد وہ معرف ہے جو مطلقاً جامع مانع ہو، خواہ حد اصطلاحی ہو یا رسمی ہو۔ اور ممکن ہے کہ یہاں حد سے حد حقیقی مراد ہو اس لئے کہ اصول فقہ کی جو تعریف ذکر کی گئی ہے وہ مصنف کے نزدیک حد حقیقی ہے۔ دوسرا موضوع پر یعنی وہ جس میں اس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے جو اسکو لذاتہ یا اسکے امر مساوی کے واسطے سے لاحق ہو۔ تیسرا امر معتد بہ فائدہ پر۔ مندرجہ بالا

تینوں امور کا مقدمہ بمعنی مایفید البصیرۃ میں ہونا ظاہر ہے کیونکہ جو شخص علم و فن کی جامع و مانع تعریف اجمالی طور پر جان لیتا ہے وہ اس فن کے مسائل سے اجمالی طور پر آگاہ ہو جاتا ہے پھر رفتہ رفتہ وہ اس فن کے مسائل کی تفصیل کرتا ہے اور تھوڑا تھوڑا مقصود حاصل کرتا جاتا ہے اس طرح شارع فی العلم کو اس اجمال کے بعد تفصیل حاصل کرنے میں مدد ملتی ہے اور کمال بصیرت پیدا ہوتی ہے کیونکہ اجمال کے بعد تفصیل اوقع فی النفس ہوتی ہے اور یہ بدیہی ہے کہ معرفت اجمالی رکھنے والا بہر حال بصیرت افروز ہوگا اس شخص کے بالمقابل جو اصلاً کچھ نہیں جانتا کہ اجمالی علم، عدم علم سے بہر حال بہتر ہے۔

اسی طرح جس کے نزدیک فن کا موضوع ظاہر و متعین رہتا ہے اس کے نزدیک وہ علم دوسرے علوم و فنون سے ممتاز و مشخص ہو جاتا ہے اور اس کو مقصد کے حاصل کرنے میں بصیرت پیدا ہوتی ہے اس کے برعکس جس کو فن کے موضوع سے واقفیت ہی نہیں ہے حالانکہ حصول علم میں لگا ہوا ہے تو ایسا شخص اپنی زندگی رائیگاں کرتا ہے کیونکہ ایسا شخص چند علموں میں گھر کر مقصود ہی کھو بیٹھتا ہے۔ یونہی جس طالب فن کے نزدیک اس کی غرض و غایت متعین ہوتی ہے تو اس کا طالب نہایت ہی رغبت و دلچسپی کے ساتھ ہمہ تن گوش اس فن کے طلب کے لئے سرگرداں رہتا ہے اس کے طلب کرنے میں کبھی ذی عقل کوتاہی نہیں کرتا بلکہ جب وہ کتاب شروع کرنے کے بعد مسائل کو اپنے مقصود کے مطابق پاتا ہے تو اس کی دلچسپی بڑھتی جاتی ہے اس کے برخلاف وہ شخص جو کتاب شروع کرنے سے پہلے کتاب کی غرض و غایت نہیں جانتا ہے ہو سکتا ہے کہ اس کتاب سے اس کا مقصود وہ نہ ہو جو کتاب سے حاصل ہوتا ہے چنانچہ جب وہ کتاب شروع کرے گا اور کتاب کی مسائل کو اپنے مقصود کے مطابق نہیں پائے گا تو اس کی کوشش کتاب کے مسائل کے سیکھنے میں ختم ہو جائیگی پس اس لئے ان تینوں امور کو مقدمہ میں بیان کیا جاتا ہے تاکہ مقصود کے حاصل کرنے میں رغبت کے ساتھ ساتھ بصیرت پیدا ہو سکے۔

قولہ۔ فالاصل لغة ما یبتنی علیہ غیرہ :- از روئے لغت اصولیین کے

نزدیک ”اصل“ کا اطلاق کئی معنوں پر ہوتا ہے۔ (۱) ما یبتنی علیہ غیرہ، جس پر غیر کی بنیاد قائم ہو (۲) محتاج الیہ امام نے یہ تعریف محصول اور منتخب میں کی ہے اسی کی پیروی صاحب تحصیل نے بھی کی ہے (۳) صاحب قاموس نے کہا ہے کہ اصل ”اسفل اشئی“ کا نام ہے یعنی شئی کے نچلے حصہ کو کہتے ہیں

(۴) آمدی نے احکام میں اور امان اللہ بناری نے محکم الاصول میں لکھا ہے کہ اصل ”ما يستند بتحقيق الشئ“
 ”الایہ“ سے عبارت ہے یعنی اصل وہ جسکی طرف شی کا وجود و تحقیق استناد رکھتا ہو۔

درج بالا چاروں لغوی تعریفات میں سب سے زیادہ مشہور و معروف اول ہے اس لئے
 مصنف نے بھی اول کو ترجیح دیا۔ اسی تعریف کو قاضی عضد نے شرح مختصر میں، اور محلی نے شرح جمع
 الجوامع میں اور صدر الشریعہ وغیرہ نے بھی تنقیح وغیرہ میں ترجیح دیا ہے اس لئے کہ یہ تعریف حسی عقلی اور
 عرفی سب کو عام اور شامل ہے۔ چھت کا دیوار پر قائم رہنا ابتداء حسی کی مثال ہے، مسئلہ کا اپنی دلیل پر
 مستند ہونا ابتداء عقلی کہلاتا ہے اور مجاز کا حقیقت پر ابتداء عرفی ہے۔ اسی طرح اصطلاح میں بھی اصل کئی
 معنوں میں مشترک ہے۔ (۱) رائج کے معنی میں جیسے الحقیقۃ اصل بالنسبۃ الی المجاز (۲) مستحب کے معنی
 میں۔ حالت سابقہ طبعیہ جو حالت عارضہ سے پیشتر ہوتی ہے کو استصحاب حال سے تعبیر کرتے ہیں جیسے
 طہارۃ الماء اصل بالنسبۃ الی النجاسة الطاریہ (۳) قاعدہ۔ جیسے الفاعل مرفوع اصل من اصول النحو۔ (۴)
 دلیل جیسے اصل ہذہ المسئلۃ الکتاب والسنۃ۔

قوله۔ افیدانہ اذا اضیف الی العلم فالمراد دلیلہ

یہ عبارت اصل کی تعریف اصطلاحی پر ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض۔ یہ ہے کہ یہ مقام تعریف ہے اور تعریف میں مشترک کا استعمال جائز نہیں پس ایسا لفظ کیوں
 استعمال کیا جو چند معنیوں کا احتمال رکھتا ہے۔

جواب:- یہ ہے کہ یہاں اصول فقہ معرف بالکسر نہیں ہے بلکہ معرف بالفتح ہے، اور مشترک کا استعمال
 معرف بالکسر میں ممنوع ہے معرف بالفتح میں نہیں۔ پھر مشترک کا استعمال وہاں منع ہے جہاں قرینہ نہ ہو
 اور یہاں قرینہ موجود ہے اور وہ قرینہ عرفیہ ہے۔ چنانچہ اہل عرف کے نزدیک جب اصل کی اضافت علم
 کی طرف ہوتی ہے تو اس سے دلیل مراد لی جاتی ہے۔ لہذا لفظ مشترک کا استعمال منع نہیں ہوگا۔

قوله فمن حمل علی القاعدة فقد غفل عن هذا الاصل

ماتن کا یہ قول، قول سابق ”اذا اضیف الی العلم“ پر متفرع ہے معنی یہ ہے کہ جب یہ
 ثابت ہو گیا کہ اصل کی اضافت علم کی طرف ہوتی ہے تو دلیل مراد لی جاتی ہے پس جن لوگوں نے جیسے

امان اللہ بناری معاصر مصنف وغیرہ نے جو یہاں دلیل چھوڑ کر قاعدہ مراد لیا ہے وہ خطا پر مبنی ہے جو اس قاعدہ سے غفلت و جہالت کے نتیجے میں سرزد ہوا ہے۔

قوله۔ علی أن قواعد العلم مسائله لامبادیه

اس عبارت سے امان اللہ بناری وغیرہ کا رد مقصود ہے جنہوں نے اصل سے قاعدہ مراد لیا ہے مصنف کہتے ہیں کہ اگر اصل سے قاعدہ مراد ہو جیسا کہ بناری صاحب کا خیال ہے تو اس وقت اصول الفقہ کا معنی قواعد الفقہ ہوگا اور قواعد اس علم کے مسائل ہوتے ہیں تو اب اصول الفقہ کا معنی مسائل الفقہ ہو جائے گا تو اس تقدیر پر اصول فقہ، فقہ کے مبادی و دلائل نہ ہو کر مسائل ہو جائیں گے حالانکہ اصول فقہ، فقہ کے مبادی و دلائل ہیں مسائل نہیں ہیں علاوہ ازیں اصول کی اضافت فقہ کی طرف صحیح نہ ہوگی کیونکہ بناری صاحب کے خیال کے مطابق اصول سے قواعد مراد ہیں پھر قواعد، علم کے مسائل ہوتے ہیں اور مسائل علم، نفس علم میں اتحاد و عینیت ہوتی ہے غرض مسائل اور فقہ دونوں متحد ہیں لہذا اگر اصول سے قواعد مراد ہوں تو اصول کی اضافت فقہ کی طرف، اضافت اشئ الی نفسہ کو لازم کرتا ہے اور یہ بدایۃ باطل کہ مضاف و مضاف الیہ میں مغایرت لازم ہوتی ہے۔

متن المسلم: "ثم هذا العلم ادلة اجمالية للفقہ يحتاج اليها عند تطبيق الدلائل التفصيلية على احكامها كقولنا الزكوة واجبة لقوله تعالى 'واتوا الزكوة' فان الامر للوجوب وليس نسبته الى الفقہ كنسبة الميزان الى الفلسفة كما وهم فان الدلائل التفصيلية بموادها وصورها من افراد موضوع مسائل الاصول بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية"

ترجمہ: پھر یہ علم (اصول فقہ) فقہ کی اجمالی دلیلیں ہیں جنکی طرف دلائل تفصیلیہ کو ان کے احکام پر تطبیق دینے کے وقت ضرورت پڑتی ہے جیسا کہ ہمارا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "واتوا الزکوة" کی وجہ سے زکوة واجب ہے اس لئے کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے۔ اور اصول فقہ کی نسبت فقہ کی طرف ویسی نہیں ہے جیسی کہ منطق کی نسبت فلسفہ کی طرف ہے جیسا کہ وہم کیا گیا ہے کیونکہ دلائل تفصیلیہ اپنے مادے و صورتوں کے ساتھ مسائل اصول کے موضوع کے افراد میں سے ہوتے ہیں بخلاف منطق کے جس میں

معقولات ثانویہ سے بحث ہوتی ہے۔

قوله۔ ثم هذا العلم..... فان الامر للوجوب تشریح :- مصنف کی

مگدشتہ تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ”اصول الفقہ“ میں اصول سے دلیل مراد ہے قواعد نہیں پس اپنے موقف کی تائید وتقویت کے لئے مصنف نے جمع الجوامع کی یہ عبارت ”ثم هذا العلم ادلة اجمالية الخ پیش کی ہے کہ بناری صاحب کے خیال کے مطابق اگر اصول سے قواعد مراد ہوتے تو صاحب جمع الجوامع ادلة نہ لاتے بلکہ قواعد اجمالیہ کہتے۔ علاوہ ازیں اس عبارت سے مصنف کا مقصود، اصول فقہ کی ضرورت و افادیت اور فقہ کے ساتھ اس کی خصوصیت کو بیان کرنا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اصول فقہ، فقہ کی اجمالی دلیلیں کہلاتی ہیں جن کی طرف، دلائل تفصیلیہ کو احکام پر تطبیق دینے کے وقت ضرورت پڑتی ہے اس کی مزید توضیح و تشریح سے پہلے یہ بات ذہن نشین کر لیں۔

دلیل تفصیلی و اجمالی کا فرق :- ہر معین و مشخص حکم یا مسئلہ جس کی معین و مشخص دلیل قرآن و حدیث میں موجود ہے اس مسئلہ یا حکم سے متعلق آیت یا حدیث کو دلیل تفصیلی کہتے ہیں مثلاً قرآن حکیم میں نماز و زکوٰۃ کا حکم الاية اقيموا الصلوة واتوا الزکوٰۃ سے دیا گیا تو آیت مملوہ نماز اور زکوٰۃ کے وجوب کی الگ الگ دلیل ہے اسی لئے اس کو دلیل تفصیلی کہتے ہیں کہ ہر مسئلہ کی الگ الگ دلیل موجود ہوتی ہے۔ اور اصول فقہ کی دلیل کلی جیسے ”الامر للوجوب“ کو دلیل اجمالی کہتے ہیں کہ دلیل تفصیل کو اس کے مسئلہ پر منطبق کرنے کے وقت اس کی ضرورت پڑتی ہے مثلاً نماز واجب ہے ایک مسئلہ ہے اس کی دلیل تفصیلی اقيموا الصلوة ہے جب ہم اس دلیل تفصیلی کو اس کے مسئلہ پر منطبق کرنا چاہیں گے تو ہمیں دلیل اجمالی کی ضرورت پڑے گی جو الامر للوجوب ہے ہم کہیں گے الصلوة مامور به لقوله تعالى اقيموا الصلوة وکل ما هو ماربہ فهو واجب۔ چونکہ نماز روزہ حج و زکوٰۃ کے وجوب کی دلیل تفصیلی کو اس کے مسائل پر اسی ایک دلیل کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس لئے اس کو دلیل اجمالی کہتے ہیں۔ تطبیق، قیاس برہانی کو شکل اول کے طریقہ پر ترتیب دینا تطبیق کا مطلب ہے۔ دلائل تفصیلیہ کو اس کے احکام پر تطبیق دینے کا طریقہ یہ ہے کہ قرآن کی دلیل تفصیلی سے جو حکم ماخوذ ہو اس کو قیاس کا صغریٰ بنایا جائے پھر اصول فقہ کی دلیل سے قیاس کا کبریٰ اخذ کر کے ایک قیاس بطرز شکل اول ترتیب دے دیا جائے مثلاً

وجوب زکوٰۃ پر استدلال کرنا ہے تو اس طرح قیاس کو ترتیب دیں گے۔

الزکوٰۃ شئ مامور بہ، بقولہ تعالیٰ واتوا الزکوٰۃ
وکل ما هو مامور فہو واجب بعذہ کلیۃ ان الامر للوجوب۔

ينتج. أن الزکوٰۃ واجبة

پس قیاس مذکور کا صغریٰ دلیل تفصیلی واتوا الزکوٰۃ“ سے اور کبریٰ مسئلہ اصولیہ الامر للوجوب سے ماخوذ ہے جیسا کہ قیاس مرتب سے بہت ظاہر ہے۔ جس سے معلوم ہو گیا کہ ”الزکوٰۃ واجبة“ مثلاً ایک مسئلہ فقہیہ ہے چنانچہ اگر اصول فقہ کی دلیل الامر للوجوب نہ ہوتی تو وجوب زکوٰۃ و وجوب نماز وغیرہ احکام ایجاباً معلوم نہ ہو پاتے گو کہ دلیل تفصیلی سے نفس نماز و نفس روزہ کا مامور بہ ہونا معلوم ہو جاتا ہے مگر صرف مامور بہ کے ثبوت سے وجوب کا ثبوت لازم نہیں ہے اس لئے دلیل تفصیلی کو تطبیق دیتے وقت دلیل اجمالی کی ضرورت پڑتی ہے کہ اصول فقہ کے ہر مسئلہ کی نسبت مسائل فقہیہ کی طرف ویسی ہی ہے جیسا کہ قیاس کے دونوں مقدموں میں سے ہر ایک کی نسبت نتیجہ کی طرف ہے حاصل یہ کہ نتیجہ دونوں مقدموں کے بغیر جس طرح محال ہے اسی طرح دلیل تفصیلیہ سے وجوب حکم کا ثبوت بغیر دلیل اجمالی محال ہے یہی معنی ہے ماتن کے قول عند تطبیق الدلائل التفصیلیہ علی احکامھا“ کا۔

قوله۔ وليس نسبته الى الفقه كنسبة الميزان الخ

اس عبارت میں مصنف نے اصول فقہ وفقہ اور منطق و فلسفہ کے درمیان خصوصیت و نسبت ظاہر کرتے ہوئے صاحب محکم الاصول امان اللہ بناری پر رد کیا ہے۔
گذشتہ تقریر سے یہ واضح ہو گیا کہ فقہ و اصول فقہ کے درمیان ایک نسبت خاصہ قائم ہے وہ یہ ہے کہ فقہ کی دلیل تفصیلی سے حاصل شدہ صغریٰ کے ساتھ اصول فقہ کی دلیل اجمالی سے اخذ کردہ کبریٰ سے جب تک قیاس مرکب نہ ہوگا اس وقت تک حکم شرعی ثابت نہ ہوگا غرض اصول فقہ کو فقہ کے ساتھ ایسی خاص خصوصیت حاصل ہے جو دوسرے علوم کے ساتھ ایسی خصوصیت نہیں پائی جاتی۔ اس کے برخلاف جناب امان اللہ بناری صاحب کا خیال یہ ہے اصول فقہ کو فقہ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو منطق کو فلسفہ کے ساتھ حاصل ہے چنانچہ صاحب محکم رقمطراز ہیں۔

”أن القضايا العقلية اما ضرورية او منتهية اليها في سلسلة الاكتساب الآن
 كلام من معلوماتك لا يصلح كاسباً لكل من مجهولاتك بل بازاء كل مجهول
 معلومات مخصوصة تهديك ملاحظتها مرتبة اليه فمست الحاجة الى الة قانونية
 تعصم الذهن عن أن يضل هو المنطق كذا لك الاحكام الشرعية ماخذها الوحي
 الا انه لا يتيسر بدون ضبط احوال الادلة التي لها مدخل في احوال الاستنباط ككون
 اللفظ امراً ونهياً وعاماً وخاصاً والبحث عن احكامها بحيث يتعدى الى معروضاتها
 وهكذا شأن المنطق فتوسط مسائل الاصول بين الاحكام والادلة في الحصول
 كتوسط المنطق بين المعلوم والمجهول من المعقول فتسميتها بالادلة لا وجه لا، اما
 التفصيصة فظاهر واما الاجمالية فاطلاقها على المسائل اما الامر الاشارة اليه من أن
 احكامها متعدية الى الادلة ماخوذة على وجه كلي فمجاز لا حاجة الى ارا كتابه مع
 ظهور الوجه الصحيح-

صاحب محكم الاصول کی مندرجہ بالا عبارتوں خصوصاً خط کشیدہ عبارت سے بہت واضح
 ہوتا ہے کہ مسئلہ اصولیہ کو احکام و دلائل کے درمیان وہی نسبت حاصل ہے جو معلومات و مجہولات کے
 درمیان منطق کو حاصل ہے۔ یا منطق کو فلسفہ کے ساتھ ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ بادی النظر میں
 صاحب محکم کی یہ بات غلط ہے۔ جو سبب وہم سرزد ہوگئی ہے کیونکہ اصول فقہ کو فقہ کے ساتھ وہ نسبت
 نہیں ہے جو منطق کو فلسفہ کی طرف ہے چونکہ منطق کو فلسفہ، اصول اور فقہ وغیرہ جملہ علوم کی طرف ایک
 ہی نسبت ہے اور وہ یہ ہے کہ کیفیت انتاج کی معرفت میں صرف منطق کی ضرورت پڑتی ہے غرض جملہ
 علوم کی طرف نسبت کرتے ہوئے منطق کی حیثیت ایک واسطہ اور علم آلی کی ہے بس۔

پھر اصول فقہ کی نسبت فقہ کی طرف منطق کی نسبت فلسفہ کی طرف، کی طرح کیونکر ہو سکتی ہے
 جب کہ مسئلہ فقہ کی دلیل تفصیلی (مثلاً اتوا الزکوٰۃ) اپنے مادے (ایطاء الزکوٰۃ) اور ہیئت صغیہ (ہیئت
 صغیہ امر مثلاً) کے ساتھ، مسائل اصول فقہ کے موضوع کے افراد و مصداق میں سے ہوتے ہیں، اس کو
 مثال سے یوں سمجھو کہ حکم ایطاء زکوٰۃ کے لئے مثلاً آیہ مبارکہ ”واتوا الزکوٰۃ“ دلیل تفصیلی ہے اور مسائل

اصولیہ میں سے ”الامر للوجوب“ اس کی دلیل اجمالی ہے، پس مسئلہ اصولیہ یعنی الامر للوجوب میں موضوع اس کا قول ”الامر“ ہے جس کے افراد وہ تمام صیغے ہیں جو امر کے مادے و ہیئت کے ساتھ وارد ہیں جیسے اقیمو الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ اتوا الصیام وغیرہ۔ اسی مفہوم کو مصنف نے اپنے قول ”فان الدلائل التفصیلیۃ بموادھا و صورھا من افراد موضوع اصول الفقہ“ سے بیان کیا ہے۔

حالانکہ منطق کی نسبت فلسفہ کی طرف اس طرح کی نہیں ہوتی ہے کیونکہ مسائل فلسفہ کو ثابت کرنے کے لئے جن صغریات کو ترتیب دی جاتی ہیں وہ مسائل منطق کے موضوع کے افراد سے نہیں ہوتیں چنانچہ کہا جاتا ہے۔

أن الفلک ذو طبعیہ واحدۃ، و کل ما کان کذا لک فشکلہ الطبعی کرۃ چونکہ اس قیاس میں صغریٰ ماخوذہ ”کون الفلک ذات طبعیہ واحدۃ، خارجی نفس الامری ہے ذہنی نہیں تو پھر کیسے فلسفہ کی دلیل تفصیلی، مسائل منطق کے موضوع کے افراد میں سے ہو سکتے ہیں کہ فلسفہ اعیان خارجیہ سے بحث کرتا ہے چنانچہ اس لئے دلائل تفصیلیہ فلسفہ معقولات اولیٰ سے مرکب ہوتے ہیں اور اس کے موضوع اعیان خارجیہ ہوتے ہیں اس کے برخلاف منطق میں معقولات ثانیہ سے بحث ہوتی جس کا ظرف عروض صرف اور صرف ذہن ہوتا ہے پس جو خارجی نفس الامری ہو وہ اشیاء ذہنیہ کے موضوع کے افراد سے کیونکر ہو سکتے ہیں؟ رہے اصول فقہ و فقہ تو ان دونوں پر منطق و فلسفہ کا قیاس صحیح نہیں، اس لئے اصول فقہ بھی موجودات خارجیہ کے احوال سے بحث کرتا ہے چنانچہ مسئلہ اصولیہ کے موضوعات مثلاً الامر، انھی وغیرہ خارج میں موجود ہوتے ہیں اور فقہ کی دلیل تفصیلی جیسے اقیمو الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ، لاتاکلوا الربا وغیرہا افراد بھی افراد خارجیہ ہوتے ہیں لہذا موضوع خارجی کے افراد، افراد خارجیہ تو ہو سکتے ہیں لیکن موضوع ذہنی کے افراد، افراد خارجیہ ہوں کسی طرح ممکن نہیں۔

اس مقام پر مصنف نے حاشیہ نگاری کی ہے وہ یہ ہے۔

”اعلم انه اذا قلنا ”هذا مأمور به و کل مأمور به فهو واجب فالصغری ثبہ بالدلیل

التفصیلی والكبریٰ من الاصول والكيفية العارضة لمجموع المتقدمتين من المنطق“

مطلب یہ ہے کہ علم منطق ایک علم آلی ہے ہر علم فن کی طرف اسکی نسبت اور ضرورت مسادہ

ہوتی ہے جس طرح فلسفہ کے اندر کیفیت انتاج کی معرفت میں اس کی ضرورت پڑتی ہے بلکہ فقہ و اصول بلکہ جملہ علوم و فنون میں اس کی ضرورت یکساں ہے جیسا کہ قیاس بالا میں صغریٰ فقہ کی دلیل تفصیلی ہے، اور کبریٰ اصول فقہ سے ماخوذ ہے مگر کیفیت انتاج و ترتیب مقدمات، منطق سے ہے لہذا ہر فن کی طرف منطق کو یکساں نسبت ہے ایسا نہیں کہ منطق کو صرف فلسفہ کی طرف، اصول فقہ کی نسبت کی طرح فقہ کی طرف خاص نسبت ہے اور بقیہ علوم کی طرف آلہ کی حیثیت ہے جیسا کہ بنارس صاحب کو وہم ہوا ہے۔

متن المسلم: "والفقه حکمة فرعية شرعية ولا يقال على المقلد لتقصيره عن الطاقة والتخصيص بالحسيات احتراز عن التصوف حديث محدث نعم الاحتراز عن الكلام عرف معروف"

ترجمہ: اور فقہ اس علم تصدیقی کو کہتے ہیں جو متفرع ہو (علم ذات و صفات یا علم اصول فقہ اور اس کے مبادی، کلام) پر اور جو ثابت ہو دلائل شرعیہ سے، اور یہ تعریف فقہ مقلد پر صادق نہیں آتی ہے اس لئے کہ وہ قوت استنباط سے قاصر رہتا ہے البتہ فقہ کی تعریف کو حسیات کی قید سے مقید کرنا تصوف سے احتراز کرنے کے لئے نوا ایجاد بدعت ہے ہاں کلام سے احتراز کرنا معروف و مشہور عرف ہے

تشریح: اصول فقہ کی حد اضافی کے جزء اول یعنی لفظ اصول کی تعریف سے فراغت پانے کے بعد مصنف نے مرکب اضافی کے دوسرے جزء یعنی فقہ کی تعریف شروع کی تو کہا الفقہ حکمة فرعية الخ۔

قولہ الفقہ: فقہ کی تعریف میں اختلاف ہے امام نے محصول و منتخب میں کہا ہے ہو فہم غرض المتکلم من کلامہ، متکلم کے کلام کی مراد کو سمجھنا، شیخ ابوالخلیق نے شرح لمع میں کہا، ہو فہم الاشياء الدقيقة۔ اشیاء دقیقہ یعنی باریک چیزوں کو سمجھنا، محلی نے شرح جمع الجوامع میں کہا، الفقہ لغة الفہم۔ فقہ کی لغوی معنی سمجھنا کے ہیں، اسی تعریف کو امام اسنوی نے صواب کہا، جو ہری نے اسی کو لیا اور آمدی نے بھی اسی پر اعتماد کیا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے فقہ علم کو کہتے ہیں مگر حق یہ ہے کہ فہم علم کے مغائر ہوتا ہے ہر عالم فہم ہوتا ہے لیکن ہر فہم عالم نہیں ہوتا۔

قولہ حکمة: سے علم نافع، علم شرائع، اور علم تصدیقی سبھی مراد ہو سکتے ہیں مگر علم شرائع مراد

لینا ظاہر ہے کہ قرآن حکیم میں بیشتر مقامات پر حکمت سے علم شرائع مراد ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے مَنْ یوتی الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ قرآن میں حکمت سے مراد، علم حلال و حرام ہے اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ”ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة“ میں بھی حکمت سے مراد فقہ و شریعت ہے پس مصنف کی عبارت کا مقصود یہ ہے کہ عرف شرع میں حکمت ہی کو فقہ کہتے ہیں کہ وہ خلألق کے لئے عام نافع ہے چونکہ فقہ کا حکمت ہونا عرف شرع میں فقہ کے خاصہ مختصہ میں سے ہے جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی تفسیر سے گذرا۔ اس لئے مصنف کے قول ”الفقہ حکمة فرعية“ میں دو احتمال ہو سکتا ہے ایک یہ کہ یہ فقہ کی تعریف مصنف کی خود کردہ ہو جیسا کہ سیاق سے متبادر ہوتا ہے پھر بعد میں واقع فقہ کی تعریف لفظ قالوا صیغہ غائب سے ذکر کیا اور اس کا انتساب قوم کی طرف کیا اس سے بھی تائید ہوتی ہے کہ یہ مصنف کی ذاتی تعریف ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ فقہ کی تعریف نہ ہو بلکہ ابتداء فقہ کے خاصہ کا ذکر ہوتا کہ بعد میں ذکر کی جانے والی تعریف کے لئے یہ خاصہ امتیاز تام اور بصیرت کمال پیدا کرے۔

اس کا قول فرعیہ، متفرعہ کے معنی میں ہے یعنی جو علم ذات و صفات، ضروریات دین، اصول دین یا علم اصول فقہ اور اس کے مبادی علم کلام پر متفرع ہے۔

قوله شرعية۔ شرع لغت میں منہج اور طریقہ کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں اس طریقہ خاص کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے دین میں مشروع فرمایا۔ معنی یہ ہوا کہ فقہ ایسی حکمت فرعیہ کا نام ہے جو ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہے جو صدق و صواب کے ساتھ ناطق ہے۔

قوله: فلا یقال علی المقلد لتقصیرہ عن الطاقة۔ یہ عبارت تعریف سابق میں مذکور ”لفظ حکمة“ پر متفرع ہے کہ تعریف فقہ کو حکمت کی قید سے مقید کر دینے کے سبب فقہ سے فقہ مقلد اور گروہ فقہاء سے مقلد خارج ہو گئے چونکہ حکمت اس علم قوی یا علم جازم کو کہتے ہیں جو دلائل سے ثابت ہو، یعنی دلائل شرعیہ سے قوت استنباط کے بعد جو علم حاصل ہوتا ہے حکمت کہلاتا ہے غرض حکمت کے مفہوم میں قوت استنباط ملحوظ و معتبر ہے اور مقلدین قوت استنباط سے عاری و خالی ہوتے ہیں۔ لہذا

قرآن وحدیث میں جو فقہ کی تعریف بیان کی گئی ہے مثلاً فلا نفر من کل فرقة طائفة لیتفقہوا فی الدین الآیة۔ خیار کم فی الجاہلیة خیار کم فی الاسلام اذا فقہوا الحدیث۔ اذا اراد اللہ بعبد خیراً یفقہہ فی الدین الحدیث۔ وغیرہ مقلد پر صادق نہیں آتی۔

قوله:۔ والتخصیص بالحسیات احترازاً عن التصوف الخ

اس عبارت سے ان بعض متأخرین کا رد مقصود ہے جنہوں نے فقہ سے تصوف و اخلاقیات کو خارج کرنے کے لئے ”فقہ“ کی تعریف کو ”حیات“ کی قید سے مقید کر دیا ہے کہ تصوف افعال قلب سے بحث کرتا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ فقہ سے تصوف کو خارج جاننا متأخرین کی بدعت ہے قرونِ ثلثہ عہد صحابہ، تابعین و تبع تابعین میں یہ بدعت رائج نہیں تھی۔ چنانچہ انکی کتابیں جہاں عملیات حسیہ کے ابواب سے بھری پڑی ہیں وہیں اعمال وجدانیہ و کیفیات نفسانیہ سے بھی مملو نظر آتی ہیں یہ تو متأخرین میں سے بعض نے یہ راہ نکالی کہ فقہ و تصوف کو الگ الگ خانوں میں بانٹ دیا مگر حق یہ کہ دونوں کو یکجا ہونا چاہئے تاکہ طلبہ کو بصارت و بصیرت دونوں حاصل ہو اسی وجہ سے شیخ محی الدین ابن عربی وغیرہ نے فتوحات میں دونوں کو بیان کیا ہے بلکہ حدیث پاک کی ساری کتابیں اخلاق و تصوف اور اعمال و افعال دونوں سے لبریز ہیں کہ حضور پاک ﷺ نے انسان کو دونوں راہ دکھائی ہے البتہ علم کلام سے احتراز کر کے فقہ کو احکام فرعیہ کے جاننے میں منحصر کر دینا متقدمین کے زمانہ میں رائج نہیں تھا جیسا کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف معرفۃ النفس مالھا و ما علیھا سے ظاہر ہے لیکن علم کلام کو فقہ سے الگ کرنا ایسا عرف ہے جو متأخرین کے درمیان مشہور و معروف ہے کہ علم کلام کے معلومات متأخرین کے زمانہ میں ایسے وسیع تر ہو گئے کہ ایک فن کے تحت اس کا یکجا ہونا دشوار ہو گیا۔ مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے۔

”واعلم أن الفقه کان متناً ولا لعلم الحقیقة وعلم الالہیات وعلم الطریقة

وهی مباحث المنجیات والمہلکات وعلم الشریعة الظاہرة ومن ثم عرفہ ابوحنیفہ بمعرفۃ النفس مالھا وما علیھا وسمی کتابہ فی العقائد فقہا اکبر وقال اللہ تعالیٰ، لیتفقہوا فی الدین، ثم لما تصدی قوم بالبحث عن العقائد وسموا العلم الکافل لذلك بالکلام اختص الفقہ بالمطالب العملية الشاملة للتصوف ایضاً وهو علم

الاخلاق ومن ثم قال بعض المحققين في شرح المنهاج أن تحريم الحسد والرياء من الفقه وصار هذا عرفاً واستمر عليه زمان مديد ثم بعد زمان حدث اختصاص الفقه بالاحكام الظاهرة ومن ثم ترى كتب المتأخرين خالية عن علم الطريقة“

مطلب وترجمہ :- معلوم ہونا چاہئے کہ فقہ زمانہ قدیم میں علم حقیقت و علم الہیات یعنی علم ذات و صفات کو، علم طریقت و مباحث منجیات و مہلکات کو یعنی جن افعال کے کرنے سے عذاب آخرت سے نجات ملتی ہے اور سعادت اخروی حاصل ہوتی ہے اور جن کے کرنے سے آدمی آخرت میں ہلاک و برباد ہو جاتا ہے۔ اور علم شریعت ظاہرہ پر بولا جاتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے فقہ کی تعریف ”معرفۃ النفس ما لها وما عليها“ سے کی اور اپنی کتاب کا نام جو عقائد میں ہے فقہ اکبر رکھا، خیال رہے کہ امام صاحب کی ذکر کردہ تعریف فقہ میں معرفت سے مراد ”ادراک جزئیات“ ہے اور ”ما لها وما عليها“ سے مراد وہ ہے جس سے نفس کا دنیا و آخرت میں نفع و نقصان وابستہ ہو۔ اللہ عز شانہ کا ارشاد ہے ولها ما کسبت وعليها ما اكتسبت اسی امر کی طرف مشیر ہے جس میں علم کلام، یعنی اعتقادات، توحید و نبوت، علم تصوف و وجدانیات یعنی اخلاق باطنہ و ملکات نفسانیہ اور علم فقہ کے جملہ احکام یعنی عبادات و معاملات سب شامل ہیں مگر جب علماء کا ایک خاص طبقہ عقائد سے بحث کرنے میں لگ گیا تو انہوں نے اس کا نام علم کلام رکھ دیا پھر اس کو دلائل عقلیہ و نقلیہ سے ایسا مبرہن کیا کہ اس کا دامن وسیع سے وسیع تر ہو گیا اور اس کی بحثیں طویل ہو گئیں اس لئے انہوں نے اسکو ایک علیحدہ فن کا نام دیکر فقہ سے الگ کر دیا پھر بھی فقہ تصوف کو شامل رہا جس کو علم الاخلاق کہتے ہیں چنانچہ یہی وجہ ہے کہ بعض محققین نے شرع منہاج میں کہا کہ ”حسد و ریا کی تحریم کی بحث فقہ سے ہے اور یہ عرف رائج ہو گیا اور اسی طرز پر ایک طویل زمانہ تک چلتا رہا مگر ایک زمانہ کے بعد فقہ احکام ظاہرہ کے ساتھ مختص ہو کر رہ گیا اس وجہ کرم متأخرین کی کتابوں کو علم طریقت سے خالی پاؤ گے۔

متن المسلم :- ”وعرفوه بانہ العلم بالاحکام الشرعیۃ عن ادلتها اخصیۃ واوردان کان المراد الجمیع فلا ینعکس لثبوت لادری او المطلق وفلا یطرء لدخول المقلد العالم واجیب بانہ لا یضر لادری لان المراد الملکۃ فیجوز التخلف

وبأن المراد بالادلة الامارات وتحصيل العلم بوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد اجماعاً واما المقلد فمستنده قول مجتهد لا ظنه ولا ظنه فاعرف الفرق حتى لا تقل مثل من قال كما أن مظنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده فهما سياتان نعم يلزم أن يكون عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها الا أن يقال انه رسم فيجوز باللازم وفيه مافيه ومن ههنا علمت اندفاع ما قيل الفقه من باب الظنون فكيف يكون علماً على أن العلم حقيقة فيما ليس بتصور ايضاً

ترجمہ :- اور متاخرین نے فقہ کی تعریف یوں کی ہے احکام شرعیہ کو اس کے ادلہ تفصیلیہ سے جاننا۔ اس تعریف پر اعتراض کیا گیا ہے کہ فقہ کی تعریف میں مذکور احکام سے اگر جمیع احکام مراد ہیں تو تعریف جامع نہیں کیونکہ فقہاء سے لا ادری ثابت ہے یا مطلق احکام مراد ہیں تو تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی کیونکہ مقلد عالم اس وقت اس میں داخل ہو رہا ہے۔ اور اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ احکام سے جمیع احکام مراد ہیں پھر بھی لا ادری تعریف کے لئے مضرب نہیں کیونکہ فقہ میں علم سے مراد ملکہ ہے لہذا تخلف ممکن ہے اور یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ ادلہ سے امارات مراد ہے (امارات ظن کو کہتے ہیں) اور وجوب عمل کے علم کا حاصل کرنا بواسطہ ظن اجمالی طور پر مجتہد کا خاصہ ہے رہا مقلد تو اس کا مستند اس کے مجتہد کا قول ہوتا ہے اس کے حق میں مقلد کا ظن نہ ظن مجتہد معتبر ہے اس لئے فرق سمجھتا کہ ان لوگوں کی طرح تم بھی نہ کہنے لگو کہ جس طرح مجتہد کا مظنون مجتہد کے لئے واجب العمل ہوتا ہے اسی طرح اس کے مقلد کے لئے بھی ہوتا ہے کہ وہ دونوں کے دونوں برابر ہیں۔ البتہ اس وقت لازم آئے گا کہ فقہ وجوب العمل بالاحکام کے علم سے عبارت ہے وہ علم بالاحکام کا نام نہیں ہے مگر یہ کہا جائے کہ رسم ہے لہذا لازم سے تعریف جائز ہے اور اس میں بھی وہ ہے جو ہے..... اور یہیں سے تمکو اس اعتراض کے اندفاع کا علم ہو گیا ہوگا جو اس مقام پر کیا جاتا ہے، کہ فقہ باب ظنیات سے ہے تو اس پر علم کا اطلاق کیسے ہوگا؟ علاوہ ازیں علم کا اطلاق درحقیقت ”غیر تصور“ پر بھی ہوتا ہے۔

تشریح :- جب مصنف فقہ کے خاصہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو فقہ کی اس تعریف کو شروع

کیا جو قوم نے بیان کیا ہے۔ اس لئے ”و عرفوہ“ صیغہ جمع غائب استعمال کیا۔ ضمیر جمع یا تو قوم کی طرف راجع ہے یا اس سے اکثر شافعیہ مراد ہیں کیونکہ اس طرح تعریف اکثر شافعیہ سے منقول ہے چنانچہ امام نے محصول میں، ارموی نے حاصل میں، صاحب التحصیل نے ”التحصیل“ اور سبکی نے جمع الجوامع میں، قاضی بیضاوی نے منہاج الاصول میں اور علامہ ابن حابط نے مختصر الاصول میں اسی طرح فقہ کی تعریف کی ہے۔

قوله بانه العلم بالاحكام الشرعية الخ

اس کے قول بانه کی ضمیر متصل فقہ کی طرف راجع ہے اور علم سے تصدیق بالمسائل مراد ہے یعنی جو تصور نہ ہو لہذا تصدیق یقینی و تصدیق ظنی دونوں کو شامل رہے گا اس کا قول احکام، حکم کی جمع ہے حکم کا اطلاق کئی معنوں پر ہوتا ہے (۱) الحکم خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقضاء والتخییر، اس تقدیر پر معنی یہ ہوگا ”الفقه العلم بان هذا خطاب الله تعالى“ (۲) هو الحکم الشرعی ای الاثر المترتب علی خطاب اللہ تعالیٰ اور اثر خطاب وجوب، حرمت، مذہب و اباحت و کراہت ہیں پس اس تقدیر پر معنی یہ ہوگا کہ فقہ وجوب و حرمت وغیرہا کے جاننے کا نام ہے (۳) الحکم اسناد امر الی امر آخر ایجاباً و سلباً۔ اس معنی کے اعتبار سے معنی یہ ہوگا کہ فقہ قضا یا شرعیہ کی تصدیق کا نام ہے جو ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو (۴) الحکم ادراک ان النسبة واقعة اولیست بواقعة یعنی حکم وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کے ادراک کا نام ہے۔ یہ معنی مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ ادراک علم سے عبارت ہے اس تقدیر پر اس کے قول العلم بالاحکام الشرعیہ کا معنی ”العلم بالادراکات الشرعیہ“ ہو جائے گا اور ادراکات چونکہ علوم ہوتے ہیں تو اب یہ مطلب ہوگا۔ الفقہ العلم بالعلوم الشرعیہ یعنی فقہ علوم شرعیہ کے علم کا نام ہے اور یہ ظاہر ہے کہ فقہ علوم شرعیہ کے علم کا نام نہیں ہے بلکہ عین علوم شرعیہ کا نام ہے۔ اس کا قول شرعیہ کی قید سے احکام عقلیہ جیسے العالم حادث اور حبسہ جیسے النار محرقة اور دیگر وہ تمام احکام خارج ہو گئے جو شرح سے ماخوذ نہیں ہے۔ عن ادلتها التفصیلیة، العلم سے متعلق ہے معنی یہ ہوگا کہ فقہ ان احکام شرعیہ کے تصدیق کو کہتے ہیں جو حاصل ہو ان دلیلوں سے جو ہر حکم کے ساتھ مخصوص ہے اس قید سے علم الہی خارج ہو گئے کہ علم الہی احتیاج علت سے پاک ہے وہ علیم وخبیر احکام و ادلہ دونوں کو خوب جانتا ہے کیوں کہ اس کو جس طرح یہ معلوم ہے کہ

میں نے بندوں پر نماز کو واجب قرار دیا ہے اسی طرح بندوں پر وجوب نماز کا بھی علم کا بھی علم بغیر کسی دلیل کے ہے کہ وہ ایجاب وجوب دونوں کو جانتا ہے۔ یونہی اس قید سے علم النبی اور علم جبرئیل علیہ وعلیہما السلام بھی خارج ہو گئے کیونکہ ان دونوں کا علم بھی ادلہ کے ساتھ ہے ادلہ سے نہیں ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کا علم علم بدیہی ہے اور علم بدیہی ادلہ کے ساتھ ہوتا ہے ادلہ کے بعد نہیں ہوتا۔ ادلہ تفصیلیہ کی قید سے علم مقلد بھی خارج ہو گیا کہ ادلہ سے ادلہ اربعہ قرآن وحدیث اور اجماع و قیاس مراد ہیں اور ان سے مجتہد ہی کو علم حاصل ہوتا ہے رہے مقلد تو وہ مسائل کو دلیل اجمالی سے جانتا ہے مثلاً وہ یوں کہے گا۔ هذا الحكم افتي به مجتهدی۔ وکل ما يفتي به المجتهد فهو حكم الله تعالى فهذا الحكم من الله تعالى۔

اعتراض :- بہت سارے مصنفین جیسے صاحب تنقیح وغیرہ نے فقہ کی تعریف میں لفظ شرعیہ کو عملیہ سے مقید کر دیا ہے مصنف نے ایسا کیوں نہیں کیا حالانکہ یہ تعریف اسی قوم سے مروی ہے؟

جواب :- پہلے گزرا کہ فقہ میں تصوف و اخلاق داخل ہے جن لوگوں نے عملیہ کی قید لگا کر اسے فقہ سے خارج کر دیا ہے وہ اس زمانہ کی بدعت ہے متقدمین کے یہاں فقہ و تصوف میں چولی دامن کا ساتھ رہا چونکہ مصنف کے یہاں طریقہ اسلاف پر عمل کرنا اولیٰ و انسب ہے طریقہ اخلاف پر عمل کرنے کے بہ نسبت، اس لئے عملیہ کی قید نہیں لگائی تاکہ احتراز تصوف کا وہم جاتا رہے۔

قوله :- اور دان كان المراد الجميع فلا ينعكس الخ

تعریف مذکور مشہور پر (دو اعتراضات میں سے ایک ضرور وارد ہے) مصنف نے اس عبارت میں دونوں اعتراضات کا ذکر کیا ہے۔

اعتراض اول :- یہ ہے کہ تعریف جامع نہیں کہ اس سے ان فقہاء کرام کا فقہ خارج ہو رہا ہے جنکی فقہات آفتاب نصف النہار سے زیادہ روشن ہے۔ وہ اس طرح کہ تعریف میں مذکور لفظ الاحکام، پر الف لام یا تو استغراق کا ہے یا جنس کا ہے بہر دو تقدیر جمیع احکام کے جاننے پر فقہ اور جمیع احکام کے جاننے والے ہی پر فقیہ کا اطلاق ہوگا جو جمیع احکام نہ جانے گا ان کے علم کو فقہ اور خود اس کو فقیہ نہیں کہا جاسکتا کہ الاحکام کا الف و لام استغراق و جنسی کلیت کا متقاضی ہے جب کہ امام اعظم جیسے فقیہ اعظم اور امام مالک

جیسے ماہر فقہیات سے بعض مسائل کا عدم علم ثابت ہے چنانچہ دھر کے بارے میں حضرت امام اعظم سے پوچھا گیا تو فرمایا لا ادری حضرت امام مالک سے چالیس مسائل دریافت کئے گئے تو چھتیس مسائل کے بارے میں لا ادری فرمایا۔

حاصل اعتراض یہ ہے کہ اگر احکام سے جمیع احکام مراد ہوں تو امام اعظم ابو حنیفہ اور امام مالک جیسے فقہاء کا علم فقہ سے خارج ہو جائے گا جبکہ ان دونوں کا فقیہ ہونا متفق علیہ اور اجماعی ہے۔
اعتراض دوم:- یہ ہے کہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کہ اس میں مقلد عالم کا علم داخل ہو رہا ہے وہ اس طرح کہ تعریف مذکور میں ذکر کردہ لفظ ”الاحکام“ پر الف لام ایراد اول کے سبب استغراق وجہ کا نہیں ہو سکتا تو لامحالة الف لام عہد کا ہوگا پھر عہد خارجی کا نہیں ہو سکتا اس لئے کہ بعض معین و مشخص مراد لینے پر کوئی دلیل نہیں ہے پس عہد ذہنی کا ہونا متعین ہو گیا جو مطلق کی طرف دال ہے جیسے أخاف أن ياكله الذئب میں ہے اور مطلق قلیل و کثیر پر دلالت کرتا ہے پس احکام قلیل ہوں یا کثیر سب پر الاحکام کا اطلاق درست ہوگا جب احکام سے بعض قلیل و کثیر سب مراد ہو سکتے ہیں تو اس تقدیر پر وہ مقلد عالم جو بعض احکام شرعیہ کو دلیل سے جانتا ہے اس کے علم کا فقہ ہونا اور خود اس کا فقیہ ہونا لازم آیا حالانکہ مقلد عالم کا علم اجماعاً فقہ نہیں اور وہ فقیہ نہیں کہلاتا۔ حاصل یہ کہ تعریف قوم جامع و مانع نہیں ہے۔

قوله اجيب بانه لا يضر لا ادرى لان المراد الملكة الخ

اس عبارت سے اعتراض اول کے جواب کی طرف اشارہ ہے اور مجہول کا صیغہ اس لئے استعمال کیا تا کہ جواب کے ضعف کی طرف بھی اشارہ ہو جائے علامہ ابن حاجب نے مختصر میں یہی جواب دیا ہے اور مخلی نے شرح جمع الجوامع میں اس کو پسندیدہ جواب قرار دیا ہے لیکن صدر الشریعہ نے توضیح میں اور تفتازانی نے تلویح میں اس جواب پر تعقب کیا ہے مصنف نے ان دونوں کو ریش پر چلتے ہوئے صیغہ مجہول استعمال کیا۔

جواب کا خلاصہ:- یہ ہے کہ تعریف میں ”الاحکام“ سے جمیع احکام ہی مراد ہیں پھر بھی اس کی جامعیت پر لا ادری سے اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ تعریف میں علم سے مراد ملکہ ہے اور ملکہ جمیع احکام شرعیہ کے استنباط کی کیفیت راخہ کا نام ہے جب علم سے مراد ملکہ ہے تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ فقہ

جمع احکام شرعیہ کے استخراج کی کیفیت راسخہ کا نام ہے یہ معنی نہیں ہے کہ جمع احکام شرعیہ کے علم بالفعل کا نام فقہ ہے لہذا ایسا ہو سکتا ہے کہ موانع وعلائق جیسے ادلہ کے معارض ہونے کے وقت، وہم وعقل کے مابین معارضہ ہونے کے سبب حق وباطل میں مشاکلت کے باعث یا طبیعت مجتہد میں مرض تخرج لاحق ہونے کی وقت بعض احکام کا علم بالفعل نہ ہو سکے لیکن جب موانع دور ہو جاتے ہیں تو ملکہ استنباط اور استعدادی قوت سے وہ علم حاصل ہو جاتا ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ احکام سے جمع احکام مراد ہیں مگر فقہ وفقیہ ہونے کے لئے جمع احکام کا علم بالفعل ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ جمع احکام کے استنباط کے ملکہ کا ہونا کافی ہے اور یہاں علم سے ملکہ ہی مراد ہے لہذا بعض احکام کے علم بالفعل کا متخلف ہونا ملکہ کے منافی نہیں۔

شرح تنقیح کا تعقب:۔ شرح تنقیح وغیرہ نے اس جواب پر تعقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ تہیو سے تہیو قریب مراد ہے یا تہیو بعید۔ اگر تہیو قریب مراد ہے تو یہ غیر منضبط ہے اور اگر تہیو بعید مراد ہے تو یہ غیر فقیہ مقلد کو بھی حاصل ہے۔

جواب تعقب:۔ تہیو سے مراد قریب و بعید نہیں ہے بلکہ تہیو اس قوت استعدادی کا نام ہے جس کے ذریعہ جمع احکام کا استنباط واستخراج ممکن ہو اور فقیہ کے لئے اتنا ہی کافی ہے۔

وقوله وبأن المراد بالأدلة الامارات الخ

اس عبارت سے اعترض دوم کا جواب دیا ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ تعریف فقہ میں علم مقلد اس وقت داخل ہوتا جب علم بالا احکام علم یقینی و علم ظنی کو اور ادلہ، ادلہ اربعہ و قول مجتہد کو عام ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ علم بالا احکام سے احکام کا علم یقینی مراد ہے اور ادلہ سے امارات مراد ہے امارات اس ظن کو کہتے ہیں جو وجوب العمل بالا احکام کے علم کی طرف مفہمی ہو اور وجوب العمل بالا احکام کا علم یقینی ظن و امارات کے واسطے سے بالا جماع صرف اور صرف مجتہد کو حاصل ہوتا ہے ظن و امارات سے مقلد کو علم یقینی نہیں حاصل ہوتا کیونکہ اسپر اجماع منعقد ہے کہ مجتہد پر اس کے ظن کے مطابق عمل واجب ہے پس جب مجتہد کو کسی حکم کے متعلق بواسطہ امارات ظن حاصل ہو جاتا ہے تو اس کو اسپر عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے برخلاف ظن مقلد کے کہ اس کا ظن علم

بالاحکام کا ذریعہ نہیں ہو سکتا اور نہ ہی مجتہد کا ظن ہی اس کے حق میں معتبر ہے لہذا مقلد کسی بھی طرح تعریف میں داخل نہیں۔

قوله۔ اما المقلد فمستندہ قول مجتہدہ الخ اس عبارت سے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے یہاں وہم ہو سکتا ہے کہ مقلد کو بھی اپنے مجتہد کے ظن کے واسطے سے علم یقینی ہوتا ہے تو آخر علم مجتہد و علم مقلد میں کیا فرق ہوا جبکہ دونوں کا علم، علم یقینی ہی ہے؟

جواب وہم۔ یہ ہے کہ وجوب العمل بالاحکام کے علم کے حصول میں مقلد کا مستند خود مقلد کا ظن ہے نہ ہی اس کے مجتہد کا ظن ہے۔ یعنی مقلد کو حکم شرعی معلوم ہونے کی دلیل قول مجتہد ہے اس مقلد کا خود ذاتی ظن یا اس کے مجتہد کا ظن علم مقلد کے لئے کافی نہیں چنانچہ اگر مجتہد کو کسی حکم کا ظن ہوا لیکن اس نے اپنے مقلد سے نہیں کہا تو مقلد پر عمل واجب نہیں ہوتا حالانکہ مجتہد پر اس کے ظن کے مطابق عمل واجب ہے۔

الغرض نہ ظن مجتہد ہی نہ ظن مقلد ہی مقلد کے حق میں نفع بخش ہے پس مقلد کا علم تعریف فقہ سے اس اعتبار سے بھی خارج ہو گیا کہ وجوب عمل کا علم مقلد کو نہ مجتہد کے ظن سے حاصل ہے نہ خود اس کے ظن سے بلکہ قول مجتہد سے ہے اور یہ ظاہر ہے کہ قول مجتہد ادلہ تفصیلیہ سے نہیں ہے جبکہ تعریف میں ادلہ تفصیلیہ مذکور ہے۔

قوله۔ فاعرف الفرق حتى لا تنقل مثل من قال الخ

اس عبارت سے مصنف نے صاحب محکم الاصول جناب امان اللہ بناری پر رد کیا ہے علامہ بناری نے محکم میں کہا ہے ”مظنون مجتہد وجوب عمل کے حق میں مجتہد و مقلد دونوں پر یکساں ہے پس جس طرح مظنون مجتہد، مجتہد کے لئے واجب العمل ہے اسی طرح اس کے مقلد کے لئے بھی واجب العمل ہے غرض دونوں میں اس اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔ مصنف کہتے ہیں یہ خیال فاسد ہے صحیح یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ ہے کہ مجتہد کا مظنون، خود مجتہد کے حق میں تو واجب العمل ہے لیکن مقلد کے حق میں واجب العمل نہیں ہے کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ مجتہد کو اس کے ظن کے بموجب وجوب عمل کا جزم ہوتا ہے برخلاف مقلد کے کہ اس پر بھی اجماع ہے کہ مجتہد کا ظن یا مقلد کا ظن مقلد کو وجوب عمل کے علم کا جزم نہیں کرتا، بلکہ مقلد پر قول مجتہد کے بموجب عمل واجب ہوتا ہے حاصل یہ کہ وجوب عمل کے

علم کا جزم مقلد کے لئے قول مجتہد ہے اور مجتہد کے لئے مجتہد کا ظن ہے۔ اور دونوں میں بڑا فرق ہے۔

قوله۔ نعم يلزم أن يكون عبارة عن العلم الخ

فقہ کی تعریف مشہور کی جامعیت و مانعیت پر جو دو اعتراضات وارد ہوئے تھے دونوں کا جواب مصنف نے دے دیا تھا۔ اول کا جواب لان المراد المملکتہ اور دوم کا جواب لان المراد بالادلة الامارات سے دیا لیکن اعتراض دوم کے جواب پر ایک اشکال لازم آتا ہے اسی اشکال کو مصنف نے اپنے قول نعم يلزم أن يكون الخ سے بیان کیا ہے۔

اشکال کی تقریر:۔ اعتراض دوم کے جواب کی تقریر سے واضح ہے کہ ادلہ سے امارات مراد ہیں اور امارات اس ظن کا افادہ کرتا ہے جو مجتہد کو وجوب العمل بالا حکام کے علم تک پہنچاتا ہے مگر اس سے یہ لازم آرہا ہے کہ تعریف فقہ میں العلم بالا حکام سے العلم بوجوب العمل بالا حکام مراد ہو کیونکہ آپ نے ادلہ سے امارات مراد لیا ہے کہ امارات وجوب العمل بالا حکام کے علم تک مفصی ہوتا ہے۔ اس تقدیر پر فقہ، علم بالا حکام کا نام نہیں رہ جائے گا بلکہ فقہ، العلم بوجوب العمل بالا حکام کا نام ہو جائے گا پس وجوب صوم و صلوٰۃ، حرمت زنا و شرب خمر وغیرہ احکام فقہ میں داخل نہ رہیں گے بلکہ ان احکام پر عمل کے علم ہونے کا نام فقہ قرار پائے گا حالانکہ یہ تصریحات فقہاء کے خلاف ہے کیونکہ فقہ تو نفس احکام کے علم کا نام ہے ان احکام پر عمل کے واجب ہونے کے علم کا نام نہیں۔

علاوہ ازیں العلم بالا حکام سے العلم بوجوب العمل بالا حکام مراد لینے پر فقہ اپنے اقسام خمسہ یعنی وجوب، حرمت، ندب، اباحت اور کراہت میں سے صرف اور صرف ایک قسم وجوب پر محدود و منحصر ہو کر رہے گا حالانکہ فقہ کا اطلاق احکام کے اقسام خمسہ پر ہوتا ہے۔

قوله:- "الآن يقال انه رسم فيجوز باللازم

اس عبارت میں اعتراض مذکور کا جواب مسطور ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ درحقیقت فقہ تو علم احکام ہی کا نام ہے مگر علم بوجوب العمل بالا حکام سے اس لئے تعبیر کیا جا رہا ہے کہ علم احکام کے لئے علم وجوب عمل لازم ہے۔ چونکہ یہ تعریف حدی نہیں ہے بلکہ رسمی ہے اور شیء کی تعریف رسمی اس کے لازم سے صحیح ہوتی ہے چنانچہ یہ ظاہر ہے کہ احکام شرعیہ کے جاننے کا لازمہ اس پر عمل کرنا ہے بنا برائیں

وجوب عمل، علم احکام شرعیہ کے لئے لازم ٹہرا۔ لہذا اب یہ لازم نہیں آئے گا کہ وجوب صوم و صلوٰۃ اور حرمت زنا و شرب خمر وغیرہا فقہ میں نہ رہیں البتہ اگر یہ تعریف حدی ہوتی تو اعتراض بجا ہوتا۔

قوله۔ فیہ مافیہ: درج بالا جواب کے ضعف کی طرف اشارہ ہے وجہ ضعف یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ تعریف رسمی لازم سے صحیح ہے لیکن علی الاطلاق شئی کی تعریف ہر لازم سے (خواہ لازم محمول ہو یا لازم تحقیقیہ) صحیح نہیں ہے، شئی کی تعریف اس لازم سے صحیح ہے جو لازم کہ اپنے ملزوم پر محمول ہو یعنی لوازم محمولہ کے قبیل سے ہو اور اس مقام پر علم وجوب عمل گرچہ علم احکام کے لئے لازم ہے تاہم یہ لازم (وجوب عمل) اپنے ملزوم (علم احکام) پر محمول نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ علم وجوب عمل کا نام علم احکام ہے غرض علم وجوب احکام علم احکام کے لئے لوازم تحقیقیہ کے قبیل سے ہے لہذا اس لازم سے تعریف صحیح نہیں اسی مفہوم کی طرف مصنف نے اپنے حاشیہ میں اشارہ کیا ہے۔

”اشارة الى انه لازم من حيث الوجود فليس بمحمول فلا يكون معرفاً“

جواب :- یہ ہے کہ رسم مبائن سے بھی جائز ہے جیسا کہ قداماء سے مروی ہے چنانچہ قداماء تعریف میں مبائنات ذکر کرنے میں حرج نہیں محسوس کرتے لہذا وجوب عمل کو کہ علم احکام پر محمول نہیں ہے کہ مبائن ہے پھر بھی اس سے تعریف بر بنائے مذہب قداماء صحیح ہے۔

قوله۔ من ههنا علمت اندفاع ما قيل الفقه من باب الظنون الخ

اس عبارت سے ایک اعتراض پھر اس کے جواب کی طرف اشارہ ہے قوم نے فقہ کی تعریف جو العلم سے کی ہے اس پر اعتراض ہے کہ ”العلم“ سے فقہ کی تعریف کرنا صحیح نہیں ورنہ فقہ کا مہذب حصہ جیسے قیاس، خبر واحد اور اجماع منقول عن الواحد فقہ سے خارج ہو جائے گا کیونکہ علم اعتقاد جازم اور یقین کامل کا نام ہے اور جبکہ فقہ کے اکثر مسائل قیاس، خبر واحد اور اجماعات منقولہ سے ثابت ہیں اور سب از قبیل ظنات ہیں پس جواز قبیل ظنات ہیں وہ فقہ میں کیونکر داخل ہوں گے جس کو علم یعنی اعتقاد جازم سے مقید کر دیا گیا ہے۔

جواب :- اس کا جواب ماسبق میں گذر چکا اور وہ یہ ہے کہ فقہ وجوب عمل بالا احکام کے علم سے عبارت ہے اور اس طرح کا علم بذریعہ امارات مجتہدی کو حاصل ہوتا ہے پھر یہ احکام گرچہ اولہ ظنیہ خبر واحد، قیاس

اور اجماع آحادی سے ثابت ہوتے ہیں مگر حضرات مجتہدین کوادلہ ظنیہ سے ثابت شدہ احکام کا علم یقینی و قطعی حاصل ہوتا ہے کیونکہ اجماع قطعی سے یہ امر محقق ہے کہ مجتہد کا علم علم یقینی و قطعی ہے لہذا فقہ کو علم کہنا صحیح ہے۔ اور ظنیات کا فقہ سے خروج نہ ہوگا۔

جواب مذکور سے ملتا جلتا جواب شرح منہاج میں بھی دیا گیا ہے۔ اور وہ یہ ہے۔

”الحکم المظنون للمجتہد يجب العمل به قطعاً للدلیل القاطع و کل حکم يجب العمل به قطعاً علم قطعاً انه حکم اللہ تعالیٰ والالہ يجب العمل به کل ما علم قطعاً انه حکم اللہ تعالیٰ فهو معلوم قطعاً فالحکم المظنون للمجتہد معلوم قطعاً فالفقہ علم قطعی والظن وسیلة الیہ“۔

یعنی مجتہد کے حکم مظنون پر دلیل قاطع کی وجہ سے عمل کرنا قطعی طور پر واجب ہے اور وہ حکم جس پر قطعی طور پر عمل کرنا واجب ہو اس کے بارے میں بالیقین معلوم ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے ورنہ اس پر عمل ہی واجب نہ ہوتا اور ہر وہ حکم جس کا حکم الہی ہونا قطعی طور پر معلوم ہو وہ معلوم قطعی ہے لہذا مجتہد کا مظنون معلوم قطعی ہے اور فقہ علم قطعی ہے رہا ظن تو اس تک وسیلہ ہے۔

قوله۔ علی أن العلم حقيقة فيما ليس بتصور ايضاً

اعتراض سابق کہ ”فقہ کی تعریف علم سے کرنا صحیح نہیں“ کا دوسرا جواب ہے۔

جواب :- کا حاصل یہ ہے کہ علم صرف یقین اور اعتقاد جازم ہی کو نہیں کہتے بلکہ علم کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے ایک یقین و اعتقاد جازم پر دوسرا غیر تصور پر اور دوسرا معنی ایسا عام ہے جو اعتقاد جازم اور ظن دونوں کو عام ہے پس فقہ کی تعریف میں جو علم مذکور ہے اس سے علم کا یہی معنی عام مراد ہے تاکہ یقینی و ظنی دونوں کو شامل ہو جائے اور فقہ کا صرف قطعی ہونا یا فقہ سے ظنیات کا خارج ہونا نہ لازم آئے۔

متن المسلم :- ”وبعضهم جعل الفقہ عبارة عن العلم بالاحکام القطعية، مع ملکہ الاستنباط ویلزم علیہ خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية وهی كثيرة الاتری أن السنة المتواترة قليلة جدا والتزام ذالک بلالزوم وجعل العمل داخلاً فی تحديد هذا العلم کما ذهب الیہ بعض مشائخنا بعید جداً“

ترجمہ:- اور بعض اصولیین نے قرار دیا ہے کہ ملکہ استنباط کے ساتھ احکام قطعیہ کے جاننے کا نام فقہ ہے لیکن فقہ کی اس تعریف پر ان مسائل کا فقہ سے خارج ہونا لازم آتا ہے جو اولہ ظنیہ سے ثابت ہیں حالانکہ ان کی تعداد بہت ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ سنت متواترہ کی تعداد بہت کم ہے اور اس کا التزام بلا ضرورت ہے اور علم فقہ کی تعریف میں عمل کو داخل کر دینا بھی حق سے بہت دور ہے جیسا کہ اس طرف ہمارے بعض مشائخ گئے ہیں۔

تشریح:- قوله وبعضهم جعل الفقہ..... بالازم

درج بالا عبارت میں مصنف نے صاحب توضیح صدر الشریعہ کی ذکر کردہ تعریف فقہ کو ذکر کر کے ان پر الزام وارد کیا ہے اور اپنے قول بعضہم سے اشارہ کیا ہے کہ اس تحدید میں صدر الشریعہ تنہا ہیں۔

صاحب توضیح صدر الشریعہ نے فقہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

”الفقہ عبارة عن العلم بالاحكام القطعية التي ظهر نزول الوحي بها وانعقد الاجماع عليها مع ملكة الاستنباط“

یعنی فقہ ملکہ استنباط کے ساتھ ان احکام قطعیہ کے جاننے کا نام ہے جن پر نزول وحی کا ظہور ہو چکا ہو اور ان پر اجماع منعقد ہو گیا ہو۔

تعریف مشہور سے عدول کے وجوہ:-

چونکہ قوم سے منقول تعریف فقہ پر تین زبردست اعتراضات واقع ہوئے تھے۔

(۱) الاحکام سے اگر جمیع احکام مراد ہیں تو مشہور فقہاء جیسے حضرت امام اعظم و مالک وغیرہما کا طبقات فقہاء سے خروج لازم آئے گا۔

(۲) الاحکام سے اگر بعض احکام مراد ہیں تو مقلدین علماء کا گروہ فقہاء میں داخل ہو جائے گا غرض تعریف جامع و مانع نہیں ہے۔

(۳) فقہ کی تعریف العلم سے کرنا صحیح نہیں ہے کہ علم اعتقاد جازم کو کہتے ہیں جبکہ فقہ کے اکثریات ظنیات پر مبنی ہیں۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

مندرجہ بالا تینوں ایرادات سے بچنے کے لئے صاحب توضیح نے تعریف مشہور سے عدول کیا چونکہ ان کے نزدیک احکام سے جمیع احکام خواہ قطعیہ ہوں یا ظنیہ مراد ہی نہیں ہیں کہ فقہاء معتبرین کا گروہ فقہاء سے خروج لازم آئے نہ ہی بعض مطلق ہی مراد ہیں کہ مقلدین کا دخول لازم آئے بلکہ احکام سے بعض معین مراد ہے اور وہ جملہ احکام قطعیہ ہیں جن سے صحیح استنباط کے ملکہ کے ساتھ انکو جاننے کا نام فقہ ہے غرض کل مطلق مراد نہیں ہے اس لئے بعض مسائل کا حکم نہ جاننے کے سبب امام اعظم ابو حنیفہ امام و مالک وغیرہم فقہاء سے خارج نہ ہونگے اور قید ملکہ استنباط کی وجہ سے مقلدین داخل نہ ہوں گے اور جب فقہ ان کے نزدیک قطعیات سے عبارت ہے تو علم کا اطلاق بھی درست ہے ظنیات سے اعتراضات فضول ہے۔

قطعیہ سے مقید کرنے کی وجہ:- صدر الشریعہ نے اپنی تعریف میں احکام کو قطعیہ کی قید سے اس لئے مقید کیا کہ ظن شارع کی طرف سے مذموم ہے اس میں کوئی کمال نہیں ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے ان یتبعون الا الظن۔ اور ارشاد ہے یا ایہا الذین امنوا اجتنبوا کثیرا من الظن ان بعض الظن اثم۔ علی الاقل ظن قابل مدح نہیں ہے اور یہ محقق ہے کہ حضرت شارع علیہ السلام اور آپ کے صحابہ سے فقہاء اسلام کی مدح ثابت ہے اس لئے ماننا پڑے گا کہ فقہ قطعیات کا نام ہے۔

مصنف کا التزام:- ماتن ملا صاحب کہتے ہیں کہ فقہ کی تعریف کو قطعیہ کی قید سے مقید کر دینے سے گرچہ ایرادات ثلاثہ مشہورہ سے تفصی ممکن ہے لیکن اس سے ایک بڑی خرابی لازم آتی ہے وہ یہ کہ فقہ کا معتد بہ حصہ جو ظنیات پر مبنی ہے جیسے خبر واحد، قیاس، اور اجماع احادی وغیرہ سب فقہ سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ احادیث متواترہ جو مفید قطع و یقین ہیں کی تعداد بہت کم ہے اور فقہ کے اکثر مسائل دلائل ظنیہ سے ہی ثابت ہیں اس لئے قطعیہ کی قید سے مقید کر کے ادلہ ظنیہ سے ثابت شدہ مسائل کے خروج کا التزام ایسا التزام ہے جس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

قوله۔ وجعل العمل داخل فی تحديد الخ

اس عبارت سے مصنف نے حنفیہ کے جلیل القدر امام حضرت فخر الاسلام بزدوی پر رد کیا ہے فخر الاسلام نے اپنی معرکۃ الآراء کتاب اصول بزدوی میں کہا ہے کہ فقہ محض علم کا نام نہیں ہے بلکہ علم و عمل

کے مجموعہ کا نام ہے فخر الاسلام کے الفاظ یہ ہیں۔

”النوع الثانی علم الفروع وهو الفقه وانه على ثلاثة اقسام، علم الم شروع بنفسه والقسم الثانی اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل حتى لا يصير نفس العلم مقصوداً فاذا تمت هذه الواجهة كان فقها فمن حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقاً ولا فهو فقيه من وجه دون وجه“

یعنی نوع ثانی علم فروع ہے اور وہ فقہ ہے اس کی تین قسمیں ہیں (قسم اول) علم مشروع بنفسہ اور قسم دوم اتقان معرفت ہے وہ نصوص شرعیہ کو ان کے معانی کے ساتھ جاننا اور اصول و فروع کو محفوظ کرنا ہے اور قسم ثالث وہ عمل ہے حتیٰ کہ محض علم مقصود نہیں ہے پس جب یہ تینوں صورتیں متحقق ہوں گی تو اس کو فقہ کہا جائے گا اور جو ان تینوں اوصاف سے متصف ہوگا وہ فقہ مطلق کہلائے گا ورنہ من وجہ فقیہ ہوگا اور من وجہ فقیہ نہ ہوگا“

رد مصنف :- حضرت فخر الاسلام کی اس تحقیق انیق پر اعتراض کرتے ہوئے پر مصنف کہتے ہیں کہ ان کی یہ بات حق و صواب سے دور ہے اس لئے کہ فقہ اگر علم و عمل کے مجموعہ کا نام ہو تو کئی خرابیاں لازم آتی ہیں۔
اولاً :- فقہ علوم مدونہ میں سے ایک علم ہے جبکہ بقول فخر الاسلام اس کا علم و عمل سے مرکب ہونا لازم آتا ہے۔
ثانیاً :- عالم جو اپنے علم کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا اس کا گروہ فقہاء سے خروج لازم آتا ہے حالانکہ فقیہ فاسق پر فقیہ کا اطلاق شائع و ذائع ہے۔

ثالثاً :- فقہ کا دو مقولہ متباہنہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں۔

ماتن کی پیش کردہ وجوہ بعدیت پر حضرات شارحین اور حاشیہ نگاروں نے منع وارد کئے ہیں اور کہے ہیں کہ فخر الاسلام کی بات رائج ہے اس لئے کہ اصطلاح میں کوئی مناقشہ نہیں ہوتا۔ فخر الاسلام کی یہ اصطلاح ہے انہوں نے فقہ کو علم و عمل کا مجموعہ قرار دیا ہے، ر ہے وجوہ بعدیت تو اس کا جواب ترتیب واریہ ہے۔

(۱) فقہ علوم مدونہ کا نام نہیں ہے بلکہ فقہ علم مجتہد سے عبارت ہے۔

(۲) کلام اس فقہ مطلق کے بارے میں ہے جس کی مدح کلام شارع میں آئی ہے غرض یہ کہ معرف فقہ

مدوح ہے چنانچہ یہ ظاہر ہے کہ فقیہ بے عمل، فاسق مستحق مدح نہیں ہوتا ارشاد نبوی ہے اذا مـدح الفاسق غضب الرب ويهتزلہ العرش۔ پس عمل کی قید فقہ کی تعریف میں ضروری ہے لہذا بے عمل فقیہ کا گروہ فقہاء سے خروج جامعیت تعریف کے منافی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حجاج بن یوسف کو کسی نے بھی فقہاء میں شمار نہیں کیا حالانکہ وہ احکام شرعیہ کو ان کے دلائل سے جاننے والا تھا۔

(۳) ماہیات علوم اعتباریہ ہیں۔ اور ماہیات اعتباریہ کا دو مقولہ متبائنہ سے مرکب ہونے میں کوئی حرج نہیں۔ محاکمہ :- یہاں فیصلہ کن بات یہ ہے کہ امام بزدوی نے فقہاء کو دو قسم میں بانٹا ہے ایک وہ فقیہ جو علم مشروع اور اتقان معرفت سے متصف ہونے کے ساتھ اس کے مقتضی پر عمل کرنے والا ہے یہ وہ ہے جسکی مدح شریعت میں کی گئی ہے۔ دوسرا وہ جو صرف احکام شرعیہ کا جانکار ہے اور مقتضائے علم پر عمل پیرا نہ ہے۔ نوع اول وہ فقیہ مدوح ہے جو اوصاف ثلثہ کا جامع ہے وہی فقیہ مطلق اور فقیہ کامل کہلاتا ہے اور نوع ثانی جو علم تو رکھتا ہے لیکن عمل نہیں کرتا وہ فقیہ کامل نہیں ہو سکتا بلکہ وہ من وجہ فقیہ ہے اور من وجہ اس پر فقیہ کا اطلاق صحیح نہیں کیونکہ اللہ عز شانہ نے علم فقہ و شریعت کو حکمت فرمایا ہے اور حکمت عمل و علم کے مجموعہ کا نام ہے۔

الحاصل فخر الاسلام نے فقیہ فاسق کو مطلقاً خارج نہیں مانا ہے بلکہ من وجہ خارج گردانا ہے اور من وجہ داخل مانا ہے چنانچہ فخر الاسلام نے کہا ”فمن حوى هذه الجملة كان فقيهاً مطلقاً (كاملاً) والافهو فقيه من وجه دون وجه“

لہذا مصنف کا یہ کہنا کہ فخر الاسلام نے علی الاطلاق فقہ میں عمل کو دخل دیا ہے صحیح نہیں۔ دفع وہم :- ہماری اس تقریر سے وہ وہم بھی دفع ہو گیا جو یہاں کیا جاتا ہے کہ فخر الاسلام کا ابتداء کلام آخر کلام کے منافی ہے چونکہ ابتداء کلام سے یہ باور ہوتا ہے کہ فقہ علم و عمل کے مجموعہ کا نام ہے جبکہ آخر کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ فقہ صرف علم کا نام ہے۔ یہ وہم فکر سے خالی ہے بلکہ فاسد ہے کیونکہ فخر الاسلام کا مقصود یہ ہے کہ فقہ دو طرح کی ہوتی ہے فقہ کامل اور وہ ہے جو علم و عمل پر مشتمل ہو۔ فقہ ناقص اور وہ ہے جو صرف علم پر مشتمل ہو پس ابتداء کلام میں فرد کامل کا ذکر ہے اور آخر کلام میں فرد ناقص کا بیان ہے لہذا ان کے کلام میں تنافی نہیں ہے۔

متن المسلم : "واما لقباً فهو علم بقواعد يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها، قيل حقائق العلوم المدونه مسائلها المخصوصة او ادراكاتها فالمفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات لاجل البصيرة رسوم بناء على أن المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة لاجنس له ولا فصل له والالزم تعدد الذاتى وفيه نظر اشترت اليه فى السلم، نعم يلزم اتحاد التصور والتصديق حقيقة مع انهما نوعان تحقيقاً فتفكر"

ترجمہ : رہے اصول فقہ کی تعریف لقمی تو وہ ان قواعد کا جاننا ہے جن کے ذریعہ احکام فقہیہ کو ان کے دلائل سے استنباط کرنے تک پہنچا جاسکے۔ کہا گیا ہے کہ علوم مدونہ کی حقیقتیں اس کے مسائل مخصوصہ یا ادراکات مسائل ہوتے ہیں۔ پس جن مفہومات کلیہ کو مقدمات میں حصول بصیرت کے لئے ذکر کیا جاتا ہے وہ مفہومات علوم مدونہ کے رسوم ہوتے ہیں اس بناء پر کہ جوشی اجزاء غیر محمولہ سے مرکب ہوتی ہے جیسے دس اس کے لئے جنس و فصل نہیں ہوتی ورنہ تعدد ذاتی لازم آئے گا، اور اس میں نظر ہے جس کی طرف میں نے سلم میں اشارہ کیا ہے البتہ ان مفہومات کلیہ کو حدود ماننے پر تصور و تصدیق کے مابین حقیقت اتحاد لازم آئے گا باوجودیکہ یہ دونوں نفس الامر میں دونوں متباہن ہیں اس لئے تم غور و فکر کرو!!!

تشریح : حضرت مصنف جب اصول فقہ کی تعریف اضافی سے فارغ ہو گئے تو تعریف لقمی شروع کی اس لئے کہا واما لقباً فهو علم بقواعد يتوصل بها،

اس کا قول **امالقباً** "قول سابق اما حدہ مضافاً" پر عطف ہے، تقدیر عبارت ہوگی

واما حدہ لقباً الخ۔

لقب۔ معنی شخصی علمی کے علاوہ جو لفظ اپنے معنی اصلی کے اعتبار سے ذات کی مدح و ذم کی طرف مسیر ہو اس کو لقب کہتے ہیں۔

تعریف اضافی و لقمی میں فرق :- مندرجہ ذیل وجوہ سے دونوں تعریفوں میں فرق بیان کیا جاتا ہے۔

(۱) تعریف اضافی کے اعتبار سے اصول فقہ مرکب ہے جس میں مضاف و مضاف الیہ دونوں جزء کے احوال ملحوظ ہوتے ہیں جب کہ لقمی کے اعتبار سے مفرد ہے جسمیں اجزاء کے احوال ملحوظ نہیں ہوتے بلکہ وہ مجموعی اعتبار سے ایک علم مخصوص کا لقب متصور ہوتا ہے۔

(۲) اصول فقہ اضافی حیثیت سے معلوم ہے جبکہ لقمی اعتبار سے علم ہے۔

(۳) لقباً فرمانے میں اصول فقہ کی مدح کی طرف اشارہ ہے کیونکہ لقب وہ اسم ہے جو اپنے مستحق کی مدح و ذم کی طرف مسیر ہو اور یہاں مدح ہی متعین ہے اس لئے کہ اصول فقہ ایسا علم ہے جو فقہ کی بنیاد ہے اور فقہ صفت مدح ہے کہ وہ لسان شارع پر مدوح ہے جب کہ اضافی سے اصول فقہ کی ممدوحیت کا اشارہ نہیں ملتا۔

قواعد، قاعدہ کی جمع ہے اصطلاح میں اس قضیہ کلیہ کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ موضوعات کے افراد کے احوال معلوم ہوں یا پھر اس حکم کلی کو کہتے ہیں جو اپنے تمامی جزئیات پر منطبق ہوتا ہے کہ جزئیات کے احکام کو اس قاعدہ سے جانا جاسکے۔ جیسے نحو یوں کا قاعدہ کل فاعل مرفوع سے ضرب زید، سمع عمرو وغیرہ میں لفظ زید، عمر کے احوال معلوم ہوتے ہیں۔ توصل سے توصل قریب مراد ہے جیسا کہ اس کے قول ”بھا“ کے باء سے اشارہ ہے لہذا توصل بعید جو کسی نہ کسی طرح فقہ تک بالواسطہ مفہمی ہوتے ہیں جیسے علوم عربیہ (لغت) نحو و صرف وغیرہ اصول فقہ کی تعریف میں داخل نہیں ہونگے۔

توصل قریب کا معنی یہ ہے کہ دلیل کی ترتیب شکل اول کے طرز پر ہو جس کا کبریٰ قضیہ کلیہ ہو جو اصول فقہ سے ماخوذ ہے اور اس کا صغریٰ موجبہ ہو جو دلیل تفصیلی سے ماخوذ ہے جسکی تفصیل ماقبل میں محتاج البہا عند تطبیق الدلائل التفصیلۃ الخ کی بحث میں گذر چکی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اصول فقہ مصنف کے نزدیک اس علم مخصوص کا لقب ہے جس کے قواعد کے ذریعہ احکام فقہیہ شرعیہ کو اولہ تفصیلیہ کی مدد سے حاصل کئے جائیں۔

قوله۔ قیل حقائق العلوم المدونة الخ۔

اس عبارت سے ان لوگوں کا رد مقصود ہے جنہوں نے تعریف اصول فقہ کے حدی ہونے سے انکار کیا ہے چونکہ مصنف کے نزدیک یہ تعریف حدی ہے اس لئے اپنے قول ”اما لقبا“ کا عطف

اپنے قول ”حدہ مضافاً“ پر کیا ہے پہلے منکرین حد کا اعتراض اور ان کی دلیل ذکر کیا ہے پھر رد کیا ہے منکرین حد کا اعتراض اور ان کی دلیل سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ کی تمہید پیش کرنا ضروری ہے۔

تمہید:۔ دو باتوں پر مشتمل ہے ایک یہ کہ مقدمہ جس پر علم وفن کا شروع کرنا موقوف ہو جس میں فن کی تعریف، موضوع اور غرض و غایت کا بیان ہوتا ہے وہ مقدمہ فن سے خارج ہوتا ہے کما ہوا لمحقق فی موضعہ۔ ورنہ توقف الشئ علی نفسہ کا اعتراض وارد ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ شئی کی اجزاء حقیقیہ وہ ہوتی ہیں جس کی طرف شئی اپنے قیام میں محتاج ہو یا جو شئی کے قوام کی علت بنے وہ علت اس شئی کی اجزاء حقیقیہ کہلاتی ہے۔ پھر اجزاء حقیقیہ کی دو قسمیں ہیں اجزاء خارجیہ، اجزاء ذہنیہ۔

(۱) اجزاء خارجیہ:۔ شئی کی اجزاء خارجیہ وہ کہلاتی ہیں جو اپنے جعل و وجود میں ذات کے ساتھ متحد نہ ہونے ہی ذات پر محمول ہو اور نہ اجزاء خارجیہ میں سے کوئی جز ایک دوسرے پر محمول ہوتا ہے۔ جیسے کہ بیت کے لئے جدار و سقف اجزاء خارجیہ ہیں جو بیت پر محمول نہیں ہوتے نہ ہی جدار و سقف میں سے کسی کا دوسرے پر حمل صحیح ہے چنانچہ البیت جدار، البیت سقف یا السقف جدار یا الجدار سقف نہیں کہہ سکتے۔

(۲) اجزاء ذہنیہ:۔ شئی کی اجزاء ذہنیہ وہ کہلاتی ہیں جو اپنے جعل و وجود میں ذات کے ساتھ متحد ہوتی ہے ذات پر محمول ہوتی ہے بلکہ اجزاء ذہنیہ میں سے ہر جز و ایک دوسرے پر محمول ہوتی ہے جیسے کہ انسان کے لئے حیوان ناطق اجزاء ذہنیہ ہیں اس لئے حیوان و ناطق انسان کے ساتھ متحد ہیں، اس پر محمول بھی ہوتے ہیں بلکہ ہر ایک جز دوسرے پر محمول ہوتا ہے چنانچہ الانسان حیوان ناطق، الانسان حیوان الحيوان ناطق، الناطق حیوان کہنا صحیح ہے۔ اجزاء خارجیہ و ذہنیہ دونوں کو ایک جملہ میں یوں تعبیر کر سکتے ہو کہ مادہ و صورت اجزاء خارجیہ ہیں اور جنس و فصل اجزاء ذہنیہ کہلاتے ہیں اور جنس و فصل سے جو تعریف ہوتی ہے وہ تعریف حدی کہلاتی ہے۔

اس مختصری تمہیدی گفتگو کے بعد اب منکرین حد کا اعتراض اور مصنف کا رد ذیل کے سطور میں

ملاحظہ ہو۔

اعتراض کی تقریر:- یہ ہے کہ علوم مدونہ جیسے نحو و صرف، اصول فقہ وغیرہ کی حقیقتیں یا تو اس علم مدون کے مسائل مخصوصہ ہیں یا تصدیقات بالمسائل ہیں، خواہ اس کی حقیقت مسائل مخصوصہ ہو یا تصدیقات بالمسائل بہر دو صورت وہ علم مدون اجزاء غیر محمولہ (اجزاء خارجیہ) سے مرکب ہوتا ہے کیونکہ مسائل مخصوصہ یا ادراکات مسائل حمل اس علم مدون کے اجزاء خارجیہ ہیں اس لئے مسائل میں سے کسی ایک مسئلہ کا اس علم پر عمل صحیح نہیں نہ ایک مسئلہ کا دوسرے مسئلہ پر حمل صحیح ہے چنانچہ اصول الفقہ پر مثلاً الامر للوجوب کا یا الامر للوجوب پر مثلاً انھی للتحريم کا حمل نہیں صحیح ہے جس کا مفاد یہ نکلتا ہے کہ علوم کے حقائق و مسائل علوم کے اجزاء خارجیہ ہیں ذہنیہ نہیں لہذا مقدمہ میں جو مفہومات کلیہ یعنی فن کی تعریف جیسے اصول فقہ کی تعریف ”هو علم بقواعد يتوصل بها الى الاحكام الفقهية بالادلة“ سے کی جاتی ہے وہ تعریف رسمی کہلائیگی حدی نہیں ہو سکتی۔ حدی نہ ہونے کی دو جہیں ہیں۔

وجہ اول:- حد علم ہے مقدمہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، کیونکہ شئی کی تعریف مجملہ اسکی حقیقت و ماہیت کے ذریعے ہوتی ہے اور علوم مدونہ کی حقیقت اس کے مسائل مخصوصہ ہے یا مسائل مخصوصہ کی تصدیق۔ اگر علوم مدونہ کی حقیقت اس کے مسائل مخصوصہ کی تصدیق ہے تو مقدمہ میں مذکور علم کی تعریف علم کے مسائل مخصوصہ کی نفس حقیقت ہوگی۔ پس اگر حد علم کا مقدمہ بنا صحیح ہو تو ایک ہی شئی کا فن سے خارج ہونا اور ایک ہی شئی کا فن میں داخل ہونا دونوں ہونا لازم آئے گا۔ مقدمہ چونکہ حقیقت فن سے خارج ہوتا ہے اس لئے بحیثیت مقدمہ اس کا خروج لازم آئے گا اور اگر اس مقدمہ میں حد ذکر کیا جائے تو بحیثیت حدیت دخول لازم آئے گا۔ گذر چکا کہ حد علم بالمسائل کو کہتے ہیں اور یہی علم کی حقیقت ہے پس حد علم، حقیقت علم، بلکہ نفس علم ہو جائے گا۔

بلکہ توقف الشئی علی نفسہ بھی لازم آئے گا وہ اس طرح کہ مقدمہ نام ہے جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو، پس مقدمہ، موقوف علیہ اور علم موقوف ہوئے اور مقدمہ جو موقوف علیہ ہے اس میں علم یعنی علم کی حقیقت و مسائل مخصوصہ کا ذکر ہے اور علم جو موقوف ہے وہ بھی مسائل ہی ہیں غرض موقوف علیہ بھی مسائل اور موقوف بھی مسائل ہو گئے اور یہی توقف الشئی علی نفسہ ہے۔ پھر موقوف علیہ چونکہ موقوف کے لئے علت ہوتا ہے اور علت و معلول چونکہ نفس شئی ہے تو علیہ الشئی بنفسہ بھی لازم آئے گا یہ

ظاہر البطلان ہے لہذا مقدمہ میں مذکور تعریف کا حد ہونا باطل ہو گیا اور اگر علوم مدونہ کی حقیقت اس کے مسائل مخصوصہ میں تو مقدمہ میں مذکور تعریف کے حد ہونے کی تقدیر پر فن کے مسائل کا شروع کرنا فن کے مسائل کے جاننے پر موقوف ہو جائے گا۔

وجہ دوم:- مقدمہ میں بطلان حدیث کی دوسری وجہ مصنف نے اپنے قول۔

”بناءً على أن المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة لاجنس له ولا فصل له والالزم تعدد الذاتی“ سے بیان کی ہے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ علم کی حقیقت اس کے مسائل مخصوصہ یا ادراکات مسائل ہوتے ہیں جن سے علم مرکب ہے اور یہ مسائل یا ادراکات اسی علم کے اجزاء خارجیہ ہیں کہ اس علم پر محمول نہیں ہوتے ہیں مثلاً الامر للوجوب اصول ذہ کا ایک مسئلہ ہے جو اصول فقہ پر محمول نہیں ہے چونکہ یہ جزء خارجی ہے اور جزء خارجی محمول نہیں ہوتا لہذا اس میں جنس و فصل بھی نہ ہوگا۔ اور جس میں جنس و فصل نہ ہو وہ حد نہیں ہو سکتا۔ مثال کے طور پر یوں سمجھو کہ عشرہ ایک عدد ہے جو دس واحد سے مرکب ہے، اور یہ وحدات عشرہ کے اجزاء خارجیہ ہیں کہ وحدات میں سے کوئی ایک بھی عشرہ پر محمول نہیں ہوتا چنانچہ العشرۃ واحدة، الواحد عشرۃ دونوں جملے غلط ہیں پس جب اجزاء عشرہ اپنے مجموعہ مرکب پر محمول نہیں ہو سکتے تو اس میں جنس و فصل نہ ہوگی اور جو جنس و فصل سے خالی ہو حد نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح مسائل مخصوصہ علم کے اجزاء خارجیہ ہوتے ہیں لہذا اس میں جنس و فصل کا تصور نہیں ہو سکتا بنا بریں جو تعریف مقدمہ میں ذکر کی جاتی ہے رسم ہوگی حد نہیں ہو سکتی۔ ورنہ تعدد ذاتی لازم آئے گا۔

تعدد ذاتی:- باطل ہے اور تعدد ذاتی اس طرح لازم آئے گا کہ علم کے لئے اجزاء خارجیہ کے علاوہ اگر بطور حدیث اسی علم کے لئے جنس و فصل بھی ہو تو ایک ذات متحد متعین کے لئے دو طرح کی ذاتیات ہونی لازم آئیگی مثلاً اصول فقہ کے لئے اجزاء خارجیہ اس کے مسائل مخصوصہ یا ادراکات مسائل تو پہلے ہی سے ثابت ہیں پھر اگر اسی علم کے لئے بطور حد جنس و فصل کو اجزاء محمولہ مانے جائیں تو ایک ہی ذات کے لئے دو طرح کے اجزاء محمولہ و غیر محمولہ ہونا لازم آئے گا اور تعدد ذاتیات بدہتہ باطل ہے۔ بلکہ تعدد ذاتی کے ساتھ تعدد ذات بھی لازم آئے گا کیونکہ دو ذاتی میں سے ایک اس ذات کے قوام کے لئے اگر

کافی ہے تو دوسری سے استغناء لازم ہوگا اور شئی کا اپنی ذاتی سے مستغنی ہونا غیر معقول لہذا امانا پڑے گا کہ اس ذاتی کے لئے بھی ایک الگ ذات و حقیقت ہے اور یہ تعدد ذات ہے جبکہ ایک ہی ذات فرض کی گئی تھی۔

جواب وجہ اول :- بعض اعظم نے یہ جواب دیا ہے کہ مسائل کے لئے دو طرح کے ادراک ہوتے ہیں ایک ادراک تصوری۔ کیونکہ تصور ہر شئی سے متعلق ہوتا ہے اس لئے مسائل سے بھی متعلق ہوگا دوسرا ادراک تصدیقی۔ پس جب ادراک کی دو صورت ہوتی ہے تو ایسا ہو سکتا ہے کہ علم تصوری کے اعتبار سے مقدمہ اور موقوف علیہ ہو، اور علم تصدیقی کے اعتبار سے مقصود و موقوف ہو تو کوئی اشکال نہیں لازم آتا۔ خلاصہ یہ ہے کہ مسائل کا تصور مفہوم کلی کے ذریعہ مقدمہ ہے اور خارج حقیقت ہے اور مسائل کا علم تصدیقی مقصود بالذات اور داخل حقیقت ہے اس لئے اب توقف الشی علی نفسه کا اعتراض وارد نہ ہوگا کہ مقدمہ بجہت تصوری ہے اور مقصود بجہت تصدیقی ہے۔

قوله۔ وفيه نظر اشرف اليه في السلم

جواب وجہ دوم :- اس عبارت میں منع حدیث کی وجہ دوم کے جواب کی طرف اشارہ ہے جسکی طرف ماتن نے اپنی معرکۃ الآراء تصنیف ”سلم العلوم“ میں اشارہ کیا ہے خود حاشیہ میں بھی اس نظر و جواب کی تصریح کی ہے۔ فرماتے ہیں۔

”حاصل ما ذکر فیہ“ أن الفرق بین الاجزاء المحمولة والغير المحمولة انما هو بالاعتبار ولا یمتنع تعدد الاعتبارات لشی واحد بالذات فاللازم تعدد الذاتی بالاعتبار وهو ليس بمحال“

مصنف کی پیش کردہ نظر کا حاصل یہ ہے کہ اجزاء محمولہ اور اجزاء غیر محمولہ بالذات متحد ہوتے ہیں نفس الامر میں ان دونوں میں تفاوت نہیں البتہ محمولہ و غیر محمولہ میں اعتباری فرق ہے چونکہ اشیاء کے تین اعتبارات ہوتے ہیں۔

(۱) بشرط شئی - (۲) بشرط لاشئی - (۳) لا بشرط شئی -

اس کو مثال سے یوں سمجھو کہ انسان کے اجزائے محمولہ، حیوان و ناطق ہیں پس ان میں سے

حیوان کو اگر بر بنائے اعتبار اول بشرطی یعنی بشرط ناطق لحاظ کر لیا جائے تو یہ حیوان نوع ہے اور اگر بر بنائے اعتبار دوم بشرط لاشی یعنی بشرط عدم نطق لحاظ کیا جائے تو یہی حیوان مادہ کہلائے گا اور اسی حیوان کو اگر بر بنائے اعتبار سوم لا بشرطی یعنی لا بشرط النطق وعدم النطق لحاظ کریں تو جنس ہوگا اسی طرح ناطق کو بشرط شئی یعنی بشرط الحيوان لحاظ کیا جائے تو یہ ناطق نوع ہوگا، اگر بشرط لاشی یعنی بشرط عدم الحيوان لحاظ کیا جائے تو یہ صورت ہے اور اگر لا بشرط شئی یعنی لا بشرط الحيوان وعدمه ملحوظ ہو تو یہی ناطق فصل ہے۔ الغرض اجزاء غیر محمولہ ہی من حیث ہی کے مرتبہ میں اجزاء محمولہ کہلاتے ہیں جب وہ بشرط لاشی کے منزل میں ملحوظ ہوتے ہیں لیکن انہیں اجزاء غیر محمولہ کو بشرط شئی فرض کیا جاتا ہے تو وہ اجزاء محمولہ ہو جاتے ہیں جنس و فصل ہوتے ہیں۔ لہذا وہ مسائل جو علوم میں ذکر کئے جاتے ہیں اگرچہ وہ اجزاء غیر محمولہ کو ہیں لیکن جب لا بشرطی کے طور پر لحاظ کر لیا جائے گا تو وہ اجزاء محمولہ ہو جائیں گے پس یہ کہنا کہ وہ جو اجزاء غیر محمولہ سے مرکب ہوتا ہے اس میں جنس و فصل نہیں ہوتی، صحیح نہیں۔ بلکہ درست بات یہ ہے کہ وہ مسائل جب لا بشرطی کے طور پر ملحوظ ہوں گے تو ان کے لئے جنس و فصل بھی متصور ہوگی اور جب جنس و فصل متصور ہوگی تو اس کی تعریف حدی ہو سکتی ہے۔

ہاں حد ماننے کی صورت میں ایک اہم خرابی یہ لازم آئے گی کہ تصور و تصدیق دونوں متحد ہو جائیں گے جبکہ وہ دونوں دونوں متباہن ہیں۔ اس کی طرف مصنف نے اپنے قول زیریں میں اشارہ کیا

قوله۔ نعم يلزم اتحاد التصور والتصديق الخ

درج بالا عبارت کی توضیح کرتے ہوئے ماتن نے حاشیہ میں کہا ہے۔

”یعنی يلزم علی تقدیر کون تلک المفہومات حدوداً للعلم اتحاد التصور والتصديق لان الحد عين المحدود و هذا اذا كانت العلوم عبارة عن الادراكات واما اذا كانت حقائقها نفس المسائل فذا لک بناء علی اتحاد العلم والمعلوم“ انتہت۔

متن و حاشیہ میں ذکر کردہ نظر کی توضیح یہ ہے کہ

علوم ادراکات مسائل کا نام ہے یا نفس مسائل کا نام ہے اگر علوم ادراکات مسائل یعنی

تصدیقات مسائل کا نام ہو تو مقدمہ کے اندر مفہومات کلیہ کے حد ہونے کی تقدیر پر تصور تصدیق کا متحد ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ حد اور محدود متحد بالذات ہوتے ہیں البتہ اجمال و تفصیل کے اعتبار سے دونوں مغائر ہوتے ہیں اور یہ ظاہر و ثابت ہے کہ حد از قبیل تصورات ہے اور محدود جو ادراکات مسائل ہیں تصدیقات سے ہیں جب حد از قبیل تصورات ہے اور محدود جو ادراکات مسائل ہیں تصدیقات سے ہیں۔ اور حد و محدود متحد بالذات ہوتے ہیں تو لازم آیا تصور و تصدیق کا متحد ہونا جب کہ تصور و تصدیق دونوں متبائن ہیں۔ یہ کلام اس شق پر تھا جب علوم سے ادراکات مسائل مراد ہوں۔ لیکن اگر علوم سے نفس مسائل مراد ہوں تو تصور و تصدیق کا اتحاد اس طرح لازم آئے گا کہ نفس مسائل متحد ہوتے ہیں ادراکات مسائل سے کہ علم و معلوم متحد ہوتے ہیں اور ادراکات مسائل چونکہ تصدیقات مسائل کو کہتے ہیں اسلئے نفس مسائل بھی تصدیقات ہوئے کیونکہ نفس مسائل اور ادراکات مسائل دونوں علم و معلوم کے متحد ہونے کے سبب متحد تھے۔ پھر حد و جو مرکب ہوتے ہیں جنس و فصل سے وہ علوم یعنی محدود سے متحد ہوتے ہیں کہ حد و محدود متحد بالذات ہوتے ہیں۔

حاصل کلام یہ کہ حد و متحد ہیں علوم و مسائل سے حد اور محدود متحد بالذات ہونے کے سبب سے اور مسائل متحد ہیں ادراکات مسائل سے (تصدیقات مسائل سے) علم و معلوم کے متحد بالذات ہونے کے سبب پس حد و محدود ہو گئے ادراکات مسائل سے کیونکہ متحد کا متحد متحد ہوتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ حد و تصورات ہیں اور ادراکات مسائل تصدیقات ہیں لہذا تصور و تصدیق کا اتحاد لازم آیا جب کہ فی الحقیقہ دونوں نوع متبائن ہیں۔

قولہ تحقیقاً:۔ ماتن نے اپنے قول ”تحقیقاً“ سے متاخرین مناطقہ پر رد کیا ہے جو اریابات کے قائل ہیں کہ تصور و تصدیق حقیقت کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مبائن نہیں ہیں بلکہ نوع کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں اور لوازم و متعلقات کے اعتبار سے متبائن ہیں اور جو چیزیں لوازم صنفیہ کے اعتبار سے مبائن ہوتی ہیں وہ نوعی حیثیت سے مبائن نہیں ہوتی جیسے حبشی و زنجی اپنے صنف کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مبائن ہیں مگر نوعی لحاظ سے دونوں متحد ہیں کہ انسان ہیں۔ مصنف کا اشارہ ہے کہ تصور و تصدیق کے مابین تبائن، حقیقی ہے صنفی نہیں ہے کما ہوا المقرر فی موضعه۔

قوالہ۔ فتفکر :- سے اشارہ ہے کہ تصور و تصدیق کے متحد ہونے کا اعتراض علم و معلوم کے متحد ہونے اور حصول الاشیاء بانفسہا کی تقدیر پر پڑے گا اور علم و معلوم کا اتحاد اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ علم صورت حاصلہ سے عبارت ہو حالانکہ وہ خلاف تحقیق ہے۔

تحقیق یہ ہے کہ علم حالت ادراکیہ کا نام ہے یعنی علم حقیقت میں نام ہے اس صفت کا جو مدرک کے ساتھ قائم ہو جس سے معلومات منکشف ہوتے ہیں جیسا کہ شیخ اشعری اور ایک جماعت متأخرین سے منقول ہے اسی کو حالت ادراکیہ و کیفیت انجلائیہ بھی کہتے ہیں پس جب علم اس حالت کا نام ہے تو وہ معلوم کے ساتھ متحد نہیں ہوگا۔ اور تصور و تصدیق اسی حالت ادراکیہ کی دو قسمیں ہیں لہذا تصور و تصدیق کے ساتھ متعلق ہو بھی گیا تو اس تقدیر پر ان دونوں کا متحد ہونا لازم نہیں آئے گا چنانچہ متأخرین کی ایک جماعت کا یہی مختار ہے مگر انہوں نے صورت اور حالت کا بیک وقت ذہن میں حصول کا قول کیا ہے۔

البتہ شیخ اشعری اور جماعت متأخرین کے مذہب میں قدرے فرق ہے شیخ کا ہنا ہے کہ ذہن میں صرف حالت ادراکیہ کا تحقق ہوتا ہے اور شئی کی صورت ذہن میں مرسم نہیں ہوتی ہے ہاں شئی کی شبہ اور مثال ذہن میں آتی ہے اس کے برعکس جماعت متأخرین کا خیال ہے کہ ذہن میں صورت و حالت دونوں حاصل ہوتی ہیں مگر علم کا اطلاق درحقیقت اسی حالت پر ہوتا ہے جو ذہن کے ساتھ قائم ہو رہے صورت تو اس پر علم کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے اور علاقہ مجاز دونوں کا محل واحد میں حلول ہونا ہے۔

متن المسلم :- ”ثم اختلف في أسماء العلوم، فقليل أسماء جنس وهو الظاهر وقيل بل اعلام جنس قلنا يثبت بالضرورة وقيل بل شخصيته اذ لا يصدق الفقه مثلاً على مسألة مسألة اقول وفيه انه منقوض بالبیت والحل أن المعنى الكلى قد يكون مرکبا من أجزاء متفقة نحو الا ربعة او مختلفة نحو السکنجبین فلا يلزم من عدم الصدق على البعض الشخصية“

ترجمہ :- پھر اسماء علوم کے بارے میں اختلاف رونما ہوا تو کہا گیا کہ یہ اسماء جنس ہیں اور یہی ظاہر ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ یہ اسماء اعلام جنس ہیں ہم کہتے ہیں علم جنس کا ثبوت بر بنائے ضرورت ہوتا ہے۔ اور یہ قول بھی کیا گیا ہے کہ اسماء علوم اعلام شخصیه ہیں کیونکہ ہر ہر مسئلہ پر مثلاً فقہ صادق نہیں آتا ہے۔ میں

کہتا ہوں کہ یہ دلیل بیت سے منقوض ہے اور حل یہ ہے کہ معنی کلی کبھی اجزاء متفقۃ الحقیقت سے مرکب ہوتا ہے جیسے اربعہ اور کبھی اجزاء مختلفۃ الحقیقت سے مرکب ہوتا ہے جیسے سکنجبین اس لئے بعض پر صادق نہ آنے سے تخصیہ ہونا لازم نہیں آتا،

تمہید :- ماسبق میں نے اصول فقہ کی دو طرح تعریف کی تھی ایک اضافی، دوسری لقمی چونکہ لقب کسی شئی کا وہ مخصوص نام ہے جو اس شئی کے مدح و دم کا شعور دلاتا ہے جو مدح و دم کی طرف مشعر ہو، اس لئے لقمی کہنے سے یہ وہم ہو رہا تھا کہ اصول فقہ علم ہے حالانکہ اس کا علم ہونا اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب یہ ثابت ہو لے کہ اسماء علوم از قبیل اعلام ہیں جبکہ بہت سارے علماء اصولیین اس کے اعلام جنس ہونے کے قائل ہیں جیسے تاج الدین سبکی وغیرہ چنانچہ یہی مشہور و معروف بھی ہے اسکے برعکس امام ابن الہمام اس کے علم شخص ہونے کے قائل ہیں۔ لہذا اس کی علمیت کی بنیاد پر تعین ضروری ہے کہ اسماء علوم علم شخص ہے یا علم جنس اور اگر اسماء علوم از قبیل اسماء اجناس ہوں جیسا کہ یہی مصنف کا مختار ہے تو اس کو لقب کا نام دینا مزید الجھن پیدا کرتا ہے پس مصنف نے اس امر کی تحقیق شروع کی کہ اسماء علوم درحقیقت کیا ہیں اس لئے کہا تم اختلف الخ۔

تشریح :- قوله ”ثم اختلف في اسماء العلوم الخ“

درج بالا عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ علوم کے اسماء جیسے نحو، صرف، منطق، فلسفہ، فقہ و اصول فقہ وغیرہ، اسی طرح کتابوں کے نام جیسے سلم العلوم، مسلم الثبوت، منتخب الحسامی، نامی، نور الانوار و اصول الشاشی وغیرہ کے بارے میں علمائے فن کا زبردست اختلاف ہے بعض اصولیین جیسے امام تاج السبکی اور محمد بن امیر الحاج وغیرہما علماء کارحجان ہے کہ اسماء علوم و کتب اسماء اجناس ہیں۔ جبکہ بعض علماء جیسے محقق شریف جرجانی، جلال الدین دوانی اور سید زاہد ہروی وغیرہم کا قول ہے کہ یہ اسماء اعلام اجناس ہیں اور امام ابن الہمام کمال الدین کے نزدیک اعلام تخصیہ ہیں۔ مصنف کے نزدیک اسماء علوم کا اسم جنس ہونا زیادہ ظاہر ہے اس لئے انہوں نے علم جنس و علم شخص کے قائلین کا کھل کر رد کیا ہے ماتن کا موقف اور رد کی تقریر سمجھنے کے لئے اسم جنس، علم جنس اور علم شخص کے درمیان فرق سمجھنا ضروری ہے اس لئے ذیل کے سطور میں ان تینوں کا مختصر تعارف پیش کیا جاتا ہے۔

اسم جنس :- اہل عربیہ کے نزدیک وہ اسم ہے جو نفس کلی من حیث ہی کے لئے وضع کیا گیا ہو اور علماء اصول کے نزدیک وہ اسم جو فرد منتشر غیر معین کے لئے موضوع ہو جیسے لفظ انسان اسم جنس ہے جو معنی کلی حیوان ناطق کے لئے یا اس کے فرد منتشر کے لئے موضوع ہے۔

علم جنس :- وہ اسم ہے جو موضوع ہو ایسی شئی کے لئے جو صرف تعین ذہنی کے ساتھ متعین ہو یا جس میں وحدت ذہنیہ معتبر و ملحوظ ہو جیسے لفظ اسامہ جو اس حقیقت اسد کے لئے موضوع ہے جس کے ساتھ وحدت ذہنیہ معتبر ہے معنی یہ ہے کہ ذہن میں اس کی حقیقت متعین ہو جاتی ہے۔

علم شخص :- وہ اسم ہے جو شخص معین کے لئے موضوع ہو اپنے غیر سے ممتاز ہو ذہن و خارج میں اس میں تکثر نہ ہو جیسے زید۔

متذکرہ بالا تعریفات ذہن نشین کر لینے کے بعد جان لینا چاہئے کہ بعض علمائے اصول کے نزدیک اسماء علوم و کتب اسماء جنس ہیں کیونکہ ان اسماء کے معانی کثیرین پر صادق آتے ہیں اور ان کے معانی وہ علوم ہیں علماء کے اذہان کثیرہ میں موجود ثابت ہیں۔ یا پھر ان کے معانی وہ ملکات ہیں جو علماء کو حاصل ہوتے ہیں خلاصہ یہ کہ ان اسماء کی وضع یا تو طبائع کلیہ کے لئے ہوئی یا اس کے فرد غیر معین کے لئے ہوئی ہے بہر تقدیر یہ اسماء، اسماء جنس ہی قرار پائیں گے علم جنس یا علم شخص نہیں ہو سکتے یہ ذہب امام قاضی تاج الدین سبکی اور محمد بن امیر حاج کا ہے اور مصنف کا مختار ہے کہ اس کا اسم جنس ہونا زیادہ ظاہر ہے۔

وجہ ظہور :- یہ ہے کہ ان اسماء پر الف و لام داخل ہوتے ہیں اور اضافت ہوتی ہے چنانچہ النحو و الصرف، ہدایۃ النحو، مسلم الثبوت، اصول الفقہ وغیرہا بولتے لکھتے ہیں اور الف و لام کا دخول اور اضافت کا لحوق اسماء جنس کے خواص میں سے ہے لہذا اسم جنس ہیں۔

ابن الہمام کا اعتراض :- امام ابن الہمام نے تحریر میں یہ اعتراض کیا ہے کہ الف و لام اور اضافت کو اسم جنس ہونے کی علامت و خاصیت قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ وہ اسماء علوم جو مرکب اضافی ہیں جیسے اصول الفقہ، ہدایۃ النحو وغیرہا خود اس پر الف و لام داخل نہیں ہوتا بلکہ الف لام تو صرف مفرد مثلاً الاصول پر داخل ہوتا ہے اور یہ علم نہیں، رہے اصول الفقہ تو اس پر الف و لام نہیں ہے پھر اگر یہ دلیل اسم جنس ہونے پر تام بھی ہو جائے تو زیادہ سے زیادہ اصول الفقہ کا جنس ہونا ثابت ہوگا اس سے

دوسرے علوم کا جنس ہونا ثابت نہیں ہوگا۔

جواب :- بعض شارحین مسلم نے امام ابن الہمام پر رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کا یہ اعتراض اس وقت تام ہوگا جب خاص اصول الفقہ کے اسم جنس ہونے پر کلام کا مدار ہو حالانکہ ایسا نہیں ہو بلکہ کلام تو مطلقاً اسمی علوم کے بارے میں ہے لہذا ایسا ہو سکتا ہے کہ مستدل کا مقصود یہ ہو کہ بعض علوم کے اسمی پر بحیثیت جنس الف ولام داخل ہوتے ہیں جیسے النحو، الصرف، الفقہ وغیرہا۔

سید زاہد کا اعتراض :- سید زاہد ہروی نے یہاں یہ کلام کیا ہے کہ اسماء علوم، الف ولام کا دخول ان مولدین کے کلام میں حادث ہوا ہے جو فصاحت سے نابلد ہیں مگر وہ جو فصحاء ہیں تو ان کے کلام میں ایسا نہیں پایا جاتا۔

جواب :- یہ قول بھی مردود ہے اس لئے کہ اسماء کتب سماویہ جیسے القرآن، الانجیل، الزبور، التوریت پر الف ولام داخل ہے باوجودیکہ وہ کتابیں بالاجماع فصاحت و بلاغت کے حداغجاز تک پہنچی ہوئی ہیں۔

جواب باصواب :- یہ ہے کہ اسم جنس کے علاوہ اعلام وصفیہ پر بھی تحسین کے لئے لام کا دخول صحیح و شائع و ذائع ہے چنانچہ حدیث شریف میں ہے 'الحسن والحسين سيد شباب اهل الجنة' یونہی ادنیٰ مناسبت کے سبب سے معنی علیت باقی رکھتے ہوئے علم کی اضافت بھی صحیح ہے جیسے عمرنا او عمر الذی ہو سیدنا و ترجو مددہ فی کل حال من الاحوال۔ بلکہ اگر معنی علیت سے خالی کر لیا جائے تو علم کے مضاف ہونے میں کوئی کلام ہی نہیں فلہذا دخول الف ولام اور لحوق اضافت دلیل جنسیت نہیں ہو سکتی۔ بعض علماء فن کا قول یہ ہے کہ اسماء علوم علم جنس ہیں اس لئے کہ علوم کے مسمیات یعنی مسائل و احکام کے مابین تعین ذہنی یا وحدت ذہنیہ معتبر ہے کیونکہ فقہ مثلاً جب اس کو بہت سارے لوگ حاصل کرتے ہیں تو ان اشخاص کثیرہ میں سے ہر ایک کے ذہن میں جو ہے لامحالہ وہ فقہ ہی ہے پس اگر وحدت معتبر نہ ہو تو ان اشخاص کے ذہن میں جو علم ہے اس پر فقہ کا اطلاق صحیح نہ ہوگا چنانچہ اسی وجہ سے معلومات مخصوصہ کو علم مخصوص اور الفاظ مخصوصہ اور اس کے معانی کو کتاب مخصوص کہتے ہیں جس طرح ایک لفظ جو دو شخص کی زبان سے صادر ہوا یا ایک ہی شخص سے دو وقتوں میں صادر ہوا یا ایک معنی جو دو ذہنوں میں حاصل ہے یا ایک ہی ذہن میں دو وقتوں میں حاصل ہوا ہے تو اس کو لفظ واحد

یا معنی واحد ہی کہتے ہیں جس کا مفاد یہ ہے کہ ان مسمیات میں وحدت معتبر ہے مگر چونکہ حال واحد شخص کا قیام محال متعددہ میں محال ہے اس لئے یہ وحدت وحدت شخصہ یا تعین شخصی نہیں ہو سکتی ہاں البتہ یہ وحدت و تعین غیر شخصی ذہنی ہے اسلئے ہم نے بلحاظ وحدت ذہنیہ اسکو علم جنس قرار دیا۔ یہ مذہب محقق سید شریف جرحانی، سید جلال الدین محقق دوانی اور سید زاہد ہروی کا ہے۔

قولہ۔ قلنا یثبت بالضرورة۔ اس عبارت سے حضرت مصنف قائلین اعلام جنہ کے خیال کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ بعض الفاظ میں بر بنائے ضرورت علم جنس مان لیا جاتا ہے چونکہ بعض الفاظ میں معارف کی علامتیں پائی جاتی ہیں اور ان کے ساتھ معارف کا سامعہ معاملہ کیا جاتا ہے چنانچہ اس کو مبتدأ و ذوالحال وغیرہ بناتے ہیں یا ایک سبب کے انضمام و اعتبار کر لینے کے بعد غیر منصرف مانتے ہیں حالانکہ وہ معرفہ نہیں ہوتا اس لئے بر بنائے ضرورت علمیت جنہ کا اعتبار کرتے ہیں جیسے عدل تقدیری۔ مثال کے طور پر لفظ اسامہ کو اہل زبان نے دیکھا کہ غیر منصرف مستعمل ہے حالانکہ اسامہ میں سوائے تاء تانیث کے کوئی دلیل اس میں موجود نہیں تو انہوں نے علمیت کا اس میں ضرورۃ اعتبار کر لیا، اس کے برعکس اسمائے علوم میں یہ ضرورت متحقق نہیں اس لئے علم جنس کا اعتبار قطعاً مناسب نہیں۔

مصنف کی تردید:- بعض شرح نے مصنف کے خیال مذکور کو ساقط الاعتبار قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ قائلین علم جنس کے خلاف یہ معارضہ اس وقت صحیح ہوگا جب اس کا مدار لفظ پر ہو، لیکن اگر مدار معنی پر ہو تو درست نہ ہوگا کیونکہ ہم ان اسماء کے معانی میں ایسی خصوصیت دیکھتے ہیں جو الفاظ معانی کی ذات میں متحقق وحدت نوعی و جنسی سے زائد ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حضرات مصنفین جب کتابوں کی تصنیف کرنے بیٹھتے ہیں تو اولاً اپنے اذہان میں علوم مخصوصہ، ایسے ہی الفاظ مخصوصہ اور اس کے معانی کا استخراج کرتے ہیں پھر ان معلومات موجودہ فی الذہن اور الفاظ و معانی کے مناسبت سے ان علوم کے اسماء اور کتابوں کے ناموں کا انتخاب و تعین کرتے ہیں جس کا صریح مطلب یہ نکلتا ہے کہ وہ معلوم معهود متعین ہوتے ہیں فلہذا اس پر علمیت کا حکم لگانا صحیح ہے تاہم یہ شرکت سے مانع نہیں ہوتا اس لئے علم جنس تو نہیں ہو سکتا لیکن علم جنس ضرور ہو سکتا ہے۔

اس باب میں تیسرا قول حضرت امام ابن الہمام کمال الدین صاحب فتح القدیر کا ہے کہ اسماء علوم اسماء جنسیہ ہیں نہ اعلام جنسیہ ہیں بلکہ اعلام شخصیہ ہیں اس لئے کہ اہل عرف کے نزدیک بلحاظ محال اس میں کوئی تعدد و تکثر نہیں پایا جاتا ہے جس طرح زید متعدد مکانات میں ہوتے ہوئے علم شخص ہے اس میں وجود کے اعتبار سے کوئی تعدد نہیں کہ کلیت ثابت ہو اور ایسا کیونکر ہو سکتا ہے جب کہ قرآن کے لئے وصف نزول کا ثبوت محض اس حیثیت سے ہے کہ وہ موجود واحد شخصی ہے۔

اعترض۔ ابن ہمام کے دعویٰ علیت پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ علم شخص کا صدق کثیرین پر ممتنع ہوتا ہے حالانکہ ان اسماء کے مسمیات کا صدق کثیرین پر ممتنع نہیں ہے کیونکہ یہ اسماء ان تمام مفہومات پر صادق آتے ہیں جو ان مسمیات سے حاصل ہوتے ہیں؟

جواب:- ابن ہمام نے اس کا جواب اور اپنے دعویٰ کی دلیل مندرجہ ذیل الفاظ میں دیا ہے۔

قوله۔ اذلا یصدق الفقه مثلا علی مسئلة : الخ

اس کا حاصل یہ ہے کہ اسم علم گو کہ مجموعہ مسائل کے لئے موضوع ہے مگر پھر بھی اس میں تعدد و تکثر ملحوظ نہیں ہوتا اس لئے کہ فقہ مثلا مسئلہ معینہ پر صادق نہیں آتا چنانچہ مسح ربع الراس کو فقہ کہنا صحیح نہیں۔ پس جب فقہ ہر مسئلہ معینہ پر صادق نہیں آتا تو اسم فقہ کلی نہ ہو اس لئے کہ کلی اپنے ہر فرد پر برابر صادق آتی ہے چنانچہ زید کو انسان کہنا صحیح ہے لہذا اس کا مسمیٰ جزئی حقیقی ہو اور علم شخص میں یہی معتبر ہے۔ اس کی مزید توضیح یہ ہے کہ علم شخص ایسے معنی شخصی کے لئے موضوع ہوتا ہے جس کا صدق کثیرین پر ممتنع ہوتا ہے اور اسم علم کا مسمیٰ ایسا ہی ہے کہ اس کا صدق کثیرین پر ممتنع ہے کیونکہ مسمیٰ علم مجموعہ مسائل یا مجموعہ ادراکات مسائل سے عبارت ہے اور اسمیں شبہ نہیں کہ یہ مجموعہ ایک ایسا امر شخصی ہے جس میں تعدد و تکثر نہیں ہوتا اگر تکثر ہے بھی تو ہر مسئلہ کے اعتبار سے یا ہر مسئلہ کے اداراک کے اعتبار سے اس پر فقہ صادق نہیں آتا، جو فقہ کا مصداق ہے اس میں تکثر نہیں ہوتا اور جس میں تکثر و تعدد ہوتا ہے اس پر فقہ صادق نہیں آتا۔ لہذا جب کثرت پر صدق ممتنع ہو گیا تو جزئی ہونا ثابت ہو گیا اور یہی علم شخص ہے۔

قوله۔ "اقول وفيه انه منقوض بالبیت الخ

اس عبارت سے ماتن نے امام ابن الہمام کے نظریہ پر دو طرح سے اعتراض کیا ہے۔ ایک

نقض اجمالی سے۔ دوسرا نقض تفصیلی سے۔ اپنے قول و فیہ انہ منقوض بالبت سے نقض اجمالی کی طرف اشارہ ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے بیت بالاتفاق اسم جنس ہے علم نہیں ہے کہ اس کا صدق کثیرین پر شرکت سے مانع نہیں ہے، اور اس کے اجزاء سقف و جدار ہیں چونکہ سقف و جدار کے مجموعہ کا نام بیت ہے تاہم بیت کا صدق صرف جدار پر یا صرف سقف پر درست نہیں چنانچہ تنہا جدار کو یا تنہا سقف کو بیت نہیں کہتے۔ پس کل کا اپنے جز پر صادق نہ آنا اگر تخصیہ ہونے کی دلیل ہوتی تو بیت کو علم شخص ہونا چاہئے جبکہ بیت بالا جماع علم شخص نہیں۔

نقض تفصیلی:۔ والحل أن المعنى الكلى النح سے نقض تفصیلی کی طرف اشارہ ہے ایسا نہیں کہ والحل سے نقض اجمالی کے جواب کی اشارہ ہے جیسا کہ بعض شارحین کو ”والحل“ سے وہم ہوا ہے نقض اجمالی کا حاصل یہ ہے کہ یہ کہنا کہ ”جس کا صدق بعض پر نہ ہو وہ علم شخص ہوتا ہے ہم اس پر منع وارد کرتے ہیں وہ اس طرح کے معنی کلی کبھی اجزاء متفقہ سے مرکب ہوتے ہیں جیسے الاربعہ جو چار وحدات سے مرکب ہے اور چاروں وحدات متفق ہیں اور کبھی معنی کلی اجزاء مختلفہ سے مرکب ہوتے ہیں جیسے سکنجبین جو شہد اور سرکہ سے مرکب ہے اور ان کے دونوں اجزاء مختلف ہیں۔ پس بہر دو صورت دونوں کلی اپنے کسی جز پر صادق نہیں آتی چنانچہ کل واحد اربعہ کے امر فرد واحد کو اربعہ اور شہد و سرکہ میں سے ہر ایک کو سکنجبین نہیں کہا جاسکتا۔ حاصل اعتراض یہ کہ معنی کلی کا اپنے جز پر صادق نہ آنا اگر علم شخص ہونے کی دلیل ہوتی تو سکنجبین اور اربعہ بھی اعلام تخصیہ ہوتے جبکہ سکنجبین اور الاربعہ کو کوئی علم شخص نہیں کہتا۔

لہذا ہر مسئلہ پر بھی اگر اس فن کا صدق نہ ہوتا ہو تو اس سے اسکا تخصیہ ہونا لازم نہیں بلکہ بیت، اربعہ اور سکنجبین کی طرح اسم جنس ہی ہوگا علم جنس و علم شخص نہیں ہو سکتا۔

محاکمہ:۔ اسماء علوم کے بارے میں تین اقوال مختلفہ کے مابین محاکمہ کرتے ہوئے بعض اہل علم نے کہا ہے کہ۔

”علم یا تو مجموعہ مسائل سے عبارت ہے اس حیثیت سے کہ اس مجموعہ سے کوئی خارج نہیں ہے یا مجموعہ ادراکات مسائل کا نام ہے اسی حیثیت سے کہ مجموعہ ادراکات میں سے کوئی باہر نہ ہو، یا پھر علم سے مراد ملکہ ہے یا قدر معتد بہ مسائل ہے جس سے اس علم کی غایت حاصل ہو سکے۔ مذکورہ

چاروں تقادیر پر اسماء علوم کے کلی ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا ہے اس لئے کہ بر تقدیر اول مجموعہ مسائل گرچہ ایسا امر شخص ہے کہ گھٹ بڑھ نہ سکے تاہم اذہان کے اعتبار سے اس میں تکثر و تعدد ہوتا امر مشاہد ہے اور کسی امر شخصی کو کلی ہونے کے لئے فقط اس قدر تکثر کافی ہے۔ یونہی تقدیر دوم پر بھی کلی ہے کیونکہ مجموعہ ادراکات مسائل کے افراد وہ علوم ہوتے ہیں جو اذہان کثیرہ میں موجود و ثابت ہیں اور اس پر کلی صادق آتی ہے۔ تیسری تقدیر پر کلی اس لئے ہے کہ ملکہ کے افراد کا تعدد اور پھر اس افراد پر ملکہ کا صدق ملکہ کے کثرت محال کے اعتبار سے ہے اور محال اذہان علماء ہیں۔ اسی طرح چوتھی تقدیر پر بھی کلی ہے کیونکہ قدر معتد بہ کے لئے کوئی حد متعین نہیں ہوتی رہے وہ مسائل جو بالفعل مستخرج ہیں اس کے لئے بھی کسی حد کا تعین نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ مسائل دن بدن بڑھتے رہتے ہیں۔ الغرض ان محتملات اور بہتہ کی بنیاد پر اسماء علوم اسماء اجناس ہیں اس لئے مصنف کا مذہب حق ہے۔“

متن المسلم :- ”وموضوعه الادلة الاربعة اجمالاً وهي مشتركة في

الايصال الى حكم شرعى وما قيل أن البحث عن حجية الاجماع والقياس ليس من الاصول بل من الفقه اذا لمعنى انه يجب العمل بمقتضاه ففيه أن هذا فرع الحجية على أن جواز العمل ايضاً من ثمراتها ومن قال أن الحجية ليست بمسألة اصلاً لأنها ضرورية دينية فقد بعد لانه وان سلم أننا فلانسلم لماً بل الحق انه من الكلام كحجية الكتاب والسنة لكن تعرض الاصولي لحجيتها فقط لانها كثر فيها الشغف واما حجيتها فمتفق عليه عند الامة“

ترجمہ :- اور اصول فقہ کا موضوع ادلہ اربعہ اجمالاً ہیں اور یہ سب حکم شرعی تک پہنچانے میں

مشترک ہیں اور یہ جو کہا گیا ہے کہ اجماع و قیاس کی حجیت کی بحث اصول سے نہیں ہے بلکہ فقہ سے ہے کیونکہ ان دونوں کے حجت ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ان کے مقتضی پر عمل واجب ہے تو اس میں کلام یہ ہے کہ وجوب عمل حجیت کی فرع ہے علاوہ ازیں جواز عمل بھی حجیت اجماع و قیاس کے ثمرات میں سے ہے اور جنہوں نے یہ کہا کہ حجیت اجماع و قیاس کسی فن کا مسئلہ نہیں ہے اس لئے کہ وہ ضرورت دینیہ ہیں تو یہ بات بھی حق سے بعید ہے کیونکہ یہ بات اگر انا مسلم بھی ہو تو لہذا قابل تسلیم نہیں۔ بلکہ حق یہ ہے کہ

حجیت اجماع و قیاس کا مسئلہ علم کلام سے ہے جس طرح حجیت کتاب و سنت کا مسئلہ علم کلام سے ہے۔ لیکن حضرات اصولیین صرف اجماع و قیاس کی حجیت کی بحث میں اس لئے اشتغال رکھتے ہیں کہ اس میں شور شغب اور اختلاف زیادہ ہے رہے کتاب و سنت کی حجیت تو عند الامت متفق علیہ ہے۔

تشریح:- جب ما تن اصول فقہ کی حد اضافی و لقمی سے فارغ ہو گئے تو اس کے موضوع کو بیان کیا اس لئے کہا۔ و موضوعه الادلة الاربعة اجمالاً

قوله وموضوعه۔

تعریف موضوع علم :- ملا جلال میں ہے۔ ”موضوع کل علم مایبحث

فیہ عن عوارضہ الذاتیة ای یرجع البحث الیہ“

یعنی فن کا موضوع وہ ہوتا ہے جس میں اس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے یعنی وہی مرجع بحث ہوتا ہے اور تعریف عرض ذاتی اس طرح کی جاتی ہے العرض الذاتی مایعرض للشنی اما اولاً وبالذات واما بواسطة امر مساوٍ لذلک الشنی۔ یعنی عرض ذاتی وہ ہے جو شئی کو یا تو اولاً وبالذات یا اس شئی کے امر مساوی کے واسطے سے لاحق ہو۔

فن میں اعراض سے بحث کرنے کے معنی :- یہ ہیں۔ کہ یا تو

وہ اعراض اس علم کے موضوع پر محمول ہو سکتے ہوں جیسے نحو یوں کا قول ”الکلمة اما معرب اوئی“ اس میں اعراب و بنا علم نحو کے موضوع الکلمہ پر محمول ہے۔ یا وہ اعراض اس علم کے موضوع کے انواع پر محمول ہوتے ہوں جیسے ”الحروف کلھا مبنیة اس مثال میں بنائیت کا حمل موضوع علم پر نہیں بلکہ موضوع علم کی قسم حروف پر ہے چونکہ کلمہ نحو کا موضوع ہے اور حروف کلمہ کی ایک نوع ہے..... یا وہ اعراض اس کے اعراض ذاتیہ پر محمول ہوتے ہوں جیسے المعرب الملفظی او تقدیری۔ اس مثال میں لفظی و تقدیری کا حمل موضوع علم کلمہ کی عرض ذاتی یعنی معرب پر ہے۔ یا وہ اعراض اس علم کے اعراض ذاتیہ کے انواع پر محمول ہوں جیسے المعرب الملفظی اما مرفوع او منصوب او مجرور، اس مثال میں رفعت و نصبت اور مجروریت کا حمل موضوع علم کلمہ کی عرض ذاتی جو معرب ہے اس کی نوع لفظی پر ہے۔

رہے عرض ذاتی تو اس کی تعریف گذر چکی ہے کہ شئی کی عرض ذاتی وہ کہلاتی ہے شئی پر اولاً

وبالذات بلا واسطہ محمول ہوتی ہے جیسے متعجب کا حمل انسان پر بلا واسطہ ہوتا ہے یا امر مساوی کے واسطہ سے محمول ہو جیسے ضاحک کہ اس کا حمل حقیقت میں متعجب پر ہوتا ہے اور متعجب کے واسطے سے انسان پر ہوتا ہے اس مفہوم کو بلا جلال میں ان الفاظ کے ساتھ ادا کیا گیا ہے۔ ”وہی الخارج المحمول الذی یلحق الشئی لذاته اولما یساویہ۔“ لذاتہ عارض ہونے کا معنی یہ ہوتا ہے کہ کسی دوسری شئی کے ساتھ لاحق ہوئے بغیر یا بلا واسطہ شئی کو لاحق ہو اور امر مساوی کے واسطہ سے لاحق ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ واسطہ ذوالواسطہ کے ساتھ صدق و تحقق میں مساوی ہو۔ حاصل یہ کہ اولاً وبالذات یا لذاتہ کی قید سے واسطہ فی العروض کی نفی اور واسطہ فی الثبوت کی دو قسموں میں سے ایک قسم جس میں واسطہ ذوالواسطہ صفت کے ساتھ حقیقہ متصف ہوتا ہے کی نفی مقصود ہے البتہ وہ عرض جو شئی کو امر مساوی کے واسطہ سے عارض ہو، اصل میں دونوں منفی واسطوں میں سے ایک کا اثبات ہوتا ہے جس کی طرف ”اما بواسطة“ سے اشارہ ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ واسطہ ذوالواسطہ کے ساتھ صدق و تحقق میں مساوی ہو۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جو عرض ذاتی فن میں مجبوث ہے اس میں معتبر یہ ہے کہ وہ شئی کو بلا واسطہ لاحق ہو جیسے کہ تعجب انسان کو یا وہ معتبر ہے جو لاحق ہوشی کو واسطہ فی الثبوت کی دو قسموں میں سے ایک قسم کے واسطہ سے۔ اور وہ قسم ہوتی ہے جس میں صرف ذوالواسطہ صفت کے ساتھ بالذات متصف ہوتا ہے اور واسطہ کی حیثیت سفیر محض کی ہوتی ہے جیسے الصانع للثوب۔ لیکن وہ عرض جو شئی کو کسی دوسری شئی کے واسطے سے واسطہ فی العروض کے طور پر عارض ہو یا واسطہ فی الثبوت کی دوسری قسم جس میں واسطہ ذوالواسطہ دونوں بالذات صفت سے متصف ہوتے ہیں تو ان دونوں سے فن میں اس وقت بحث ہوتی ہے جب یہ واسطہ ذوالواسطہ کے مساوی ہو۔

قوله۔ الادلة الاربعة اجمالاً۔ الخ

یعنی اصول فقہ کا موضوع اولہ اربعہ اجمالاً ہے وہ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اور قیاس ہیں جن کے عوارض ذاتیہ سے بطور اجمال اصولیین بحث کرتے ہیں مثلاً خاص الکتاب کذا، خاص من السنۃ کذا، الایمان کذا، حکمہ کذا، عامھا کذا و حکمہ کذا وغیرہ کہتے ہیں اور کتاب اللہ کی ہر ہر آیت سے

تفصیلی بحث علم تفسیر میں ہوتی ہے۔ سنت رسول اللہ میں سے ہر ہر حدیث سے علم حدیث اور ن اسمائے رجال میں بحث کی جاتی ہے اجماع کی تفصیل مع خصوصیات کے علم سیر کا وظیفہ ہے۔ اور قیاس کی تفصیلی بحث اور اس کے مسائل کی خصوصیات فقہ میں بیان ہوتی ہے۔

قوله۔ وہی مشتركة فی الایصال۔ الخ

ایک شبہ کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہوتا ہے کہ تعدد موضوع تعدد فن پر دلالت کرتا ہے اس لئے اولہ اربعہ کو موضوع قرار دینے سے علم اصول کا تعدد لازم آتا ہے۔

جواب :- یہ ہے کہ تعدد موضوع تعدد فن پر اس وقت دلالت کرتا ہے جب جہات متغائر ہوں لیکن موضوع متعدد ہونے کے باوجود ایک جہت سے ملحوظ ہو تو تعدد موضوع تعدد فن پر دلالت نہیں کرتا۔ اسی مفہوم کی طرف ماتن نے اپنے قول وہی مشتركة فی الایصال سے اشارہ کیا۔ یعنی ان اولہ میں سے ہر ایک حکم شرعی تک موصل ہے اس حیثیت سے کہ انہیں سے ہر ایک سے مسئلہ کا استخراج ہوتا ہے پس اولہ اربعہ حکم شرعی تک موصل ہونے میں مشترک ہونے کے اعتبار سے گویا متحد ہے لہذا تعدد موضوع کے باوجود علم اصول متعدد نہ ہوا چنانچہ علماء نے تصریح کی ہے کہ اشیاء متعددہ علم واحد کے موضوع ہو سکتے ہیں لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس کو ایک ایسے امر مشترک کے ساتھ مناسبت ہو جس امر میں وہ اشیاء متعددہ بھی مشترک ہوں۔ حاصل وہی ہے جو مذکور ہوا کہ تعدد موضوع تعدد فن پر اس وقت دلالت کرتا ہے جب ہر ایک کی جہت بھی مختلف ہو اور یہاں ایسا نہیں، بلکہ چاروں کی جہت ایک ہے اور وہ جہت، جہت ایصال الی حکم شرعی ہے۔ جس طرح منطق کا موضوع معقولات ثانیہ من حیث الایصال الی المجمول ہے اس کے موضوع میں تعدد ہے کہ اس کا موضوع معرف و جہت ہے اس کے باوجود مجمول تک پہنچانے میں مشترک ہونے کے سبب منطق متعدد فن نہیں ہے

فائدہ :- جب یہ بات واضح ہو گئی کہ اس علم میں اولہ مذکورہ سے ”الایصال الی حکم شرعی“ کی حیثیت سے بحث ہوتی ہے پس نظر مباحث میں یہ حیثیت ایصال یا تو حیثیت تقیید یہ ہے یا حیثیت تعلیلیہ ہوگی جس کا مفاد یہ ہے کہ جمیع مباحث میں یہ معنی کلی (ایصال) ملحوظ ہوگا۔ یہ معنی نہیں ہے کہ جمیع عوارض جس سے بحث ہوگی ان عوارض کا لحوق و عروض موضوع کو اس حیثیت کے واسطے سے ہوگا تا کہ نفس حیثیت

سے بحث کرنا صحیح نہ ہو سکے۔ جس طرح یہ کہا جاتا ہے کہ ان موضوع الطبعی الجسم من حیث
یتحرک ویسکن یعنی علم طبعی کا موضوع جسم ہے حرکت و سکون کی حیثیت سے۔ پس اس میں نفس
حرکت و سکون سے بھی بحث ہوتی ہے اسی طرح علم اصول فقہ میں بھی حیثیت ایصال سے بحث ہوگی۔
موضوع علم سے بحث کا مطلب :- موضوع علم سے بحث کا مطلب یہ نہیں ہے کہ موضوع
مسئلہ کے لئے موضوع علم ہونا ضروری ہے۔ بلکہ موضوع علم کی بحث سے مقصود یہ ہے کہ کبھی موضوع علم
موضوع مسئلہ بنے گا چنانچہ مندرجہ ذیل مثالوں میں ادلہ اربعہ جو موضوع علم ہیں موضوع مسائل بنے
بھی ہیں کہا جاتا ہے۔ الكتاب یفید القطع بالحکم - الكتاب یکون ناسخاً للکتاب -
السنة والقیاس یفید ان الظن، الاجماع لا یکون ناسخاً، السنة یکون ناسخاً لمثلها
وللکتاب۔

اور کبھی نفس موضوع علم موضوع مسئلہ نہیں بنتا، بلکہ موضوع علم کی نوع، مسئلہ کا موضوع بنتی
ہے جیسے ادلہ اربعہ کے انواع درج ذیل مثالوں میں مسائل کے موضوعات واقع ہوئے ہیں۔ اور
موضوعات مسائل کے محمولات وہ عوارض ہوتے ہیں جو ان میں سے ہر ایک کے ساتھ مخصوص ہیں۔ مثلاً
الامر للوجوب، المجمع یحتاج الی البیان، التواتر لا یشرط فیہ عدد معین۔
کبھی موضوع علم کی عرض ذاتی مسئلہ فن کا موضوع بنتی ہے جیسے العام یفید القطع اور کبھی
موضوع علم کی عرض ذاتی کے انواع مسائل فن کے موضوعات ہوتے ہیں جیسے العام المخصوص
منہ البعض یفید الظن۔

بالجملہ مرجع بحث اس فن میں وہ ادلہ اور اس کے احوال ہیں پس وہ احوال جو موضوعات
مسائل کو عام ہیں اگر عموم میں موضوع علم سے متجاوز نہ ہوں تو ان احوال سے بھی بحث ہو سکتی ہے بلکہ وہ
امراعم جو احوال کو عارض ہوا اگر عموم میں موضوع علم سے متجاوز نہ ہو تو اس سے بھی بحث ہوتی ہے کہ ان
سب کا شمار بھی ان اعراض ذاتیہ میں ہوتا ہے جسے فن میں بحث ہوتی ہے۔ المختصر اصول فقہ کے تمام
مباحث اگر بحیثیت ایصال موصل الی الاحکام ہیں تو وہ ادلہ اربعہ کے اعراض ذاتیہ کہلاتے ہیں جن سے
فن میں بحث درست ہے۔

قوله۔ وما قيل أن البحث عن حجية الاجماع: الخ

موضوع اصول فقہ کے ذکر کے مقام پر حجیت اجماع و قیاس کی بحث بڑی اہم شمار ہوتی ہے چونکہ اصول فقہ کا موضوع اولہ اربعہ من حیث الایصال ہونا جب متعین ہو گیا تو اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ اس فن میں اولہ اربعہ کے احوال سے بحث ہوگی کیونکہ فن میں موضوع کے احوال و عوارض سے ہی بحث ہوتی ہے، نفس موضوع اور اسکی قید سے بحث نہیں ہوتی لہذا اجماع و قیاس اور خبر واحد کی حجیت کا مسئلہ جو حیثیت ایصال سے عبارت ہے اصول فقہ سے نہیں ہو سکتا چونکہ حیثیت ایصال قید موضوع ہے اور فن میں قید موضوع سے بحث نہیں ہوتی ہے تو آخر کار حجیت اجماع و قیاس کا مسئلہ کس فن سے متعلق ہوگا؟ اس لئے علماء اصولیین کے مابین اس امر میں اختلاف واقع ہو گیا کہ حجیت اجماع و قیاس کا مسئلہ کس فن سے ہے۔ صاحب تحریر امام ابن الہمام کا قول ہے کہ حجیت اجماع و قیاس کا مسئلہ مسائل فقہ سے ہے جس کو مصنف نے اپنے درج بالا عبارت و ما قبل سے بیان کیا ہے۔

تشریح:۔ صاحب فتح القدیر امام ابن ہمام کے قول کا حاصل یہ ہے کہ ”حجیت اجماع و قیاس یونہی حجیت خبر واحد مسائل اصول فقہ سے نہیں ہے بلکہ مسائل فقہ سے ہے جس میں افعال مکلفین سے بحث ہوتی ہے کیونکہ حجیت اجماع و قیاس کے موضوعات بھی افعال مکلفین ہی ہیں اس لئے کہ اجماع و قیاس مجتہد کا فعل ہوتا ہے اور خبر واحد مخبر کا فعل کہلاتا ہے۔ پھر اس کے محمولات حکم شرعی میں سے وجوب العمل بنتے ہیں کہا جاتا ہے الاجماع واجب العمل والقیاس واجب العمل۔ غرض یہ کہ موضوع و محمول دونوں اعتبار سے حجیت اجماع و قیاس فقہ سے ہے۔ حجیت اجماع کا مسائل فقہ سے ہونے پر دوسری دلیل دیتے ہوئے رقمطراز ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے قول ”الاجماع حجتہ“ القیاس حجتہ، و خبر الواحد حجتہ کا معنی یہ ہے کہ اس کے مقتضی پر عمل کرنا واجب ہے۔ اور وجوب عمل احکام شرعیہ کا ایک حکم ہے پس حجت اجماع کا معنی جب وجوب عمل ہے اور وجوب عمل احکام شرعیہ کا ایک حکم ہے یا فقہ سے ہے تو حجیت اجماع و قیاس کا فقہ سے ہونا ظاہر ہے۔

مصنف کا رد:۔ ابن ہمام کے قول کا مصنف نے دو طرح سے رد کیا ہے جیسا کہ قیل سے بیان کر کے پہلے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔

پہلا رد:- اپنے قول فقہ انہذا فرع الحجۃ سے کیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ حجیت اجماع و قیاس کا معنی یہ بیان کرنا کہ ان دونوں کے مقتضی پر عمل کرنا واجب ہے، صحیح نہیں۔ اس لئے کہ وجوب عمل حجیت کی فرع ہے یعنی وجوب ان دونوں کی حجیت ہونے پر متفرع ہے پس جب تک ان دونوں کا حجت ہونا ثابت نہیں ہو لے گا اس وقت تک ان دونوں کے مقتضی پر وجوب عمل کا ثبوت نہیں ہو سکتا کہ فرع نفس اصل نہیں ہو سکتی گویا ان دونوں کا حجت ہونا ایک الگ شے ہے اور ان کے مقتضی پر وجوب عمل امر آخر ہے دونوں میں اتحاد نہیں کہ ثبوت حجیت سے ثبوت وجوب عمل پر استدلال کیا جاسکے۔ بلکہ اگر وجوب عمل کو حجت اجماع کے ساتھ متحد نہ بھی مانکر ایک کو دوسرے کے لئے لازم بھی مانیں پھر بھی حجیت سے وجوب کا ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ زمین میں سے کسی ایک کا فقہ سے میں سے ہونے کے لئے لازم نہیں ہے کہ دوسرا بھی فقہ سے ہو پس اگر وجوب عمل لازم فقہ سے ہے تو حجیت اجماع (ملزوم) کا فقہ سے ہونا ضروری نہیں۔

دوسرا رد:- مصنف نے دوسرا اعتراض اپنے قول علی أن جواز العمل ایضا من ثمراتها سے کیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حجیت اجماع و قیاس کا معنی صرف یہ ہی نہیں ہے کہ ان دونوں کے مقتضاء پر عمل واجب ہے کہ ایک کو دوسرے کا لازم قرار دیا جائے بلکہ حجیت اجماع کا معنی جہاں وجوب عمل ہوتا ہے وہیں جواز عمل بھی آتا ہے کہ جواز عمل بھی اس کے ثمرات میں سے ہے پس حجیت اجماع و قیاس کے لئے وجوب عمل لازم نہ ہوا بلکہ مغائر و مفارق ٹھہرا کہ اس تقدیر پر حجیت، وجوب عمل سے عام ہے اور عام و خاص میں فرق ظاہر، لہذا حجیت اجماع کی تفسیر وجوب عمل سے کرنا شے کی تفسیر مغائر سے کرنا ہے اور یہ جائز نہیں۔

جواب:- امام ابن ہمام پر کئے گئے اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”مقتضی پر وجوب عمل سے مراد ابن ہمام کی یہ نہیں ہے کہ حجیت اجماع کا معنی صرف وجوب عمل سے ہی ہوتا ہے کہ جواز عمل اس پر اعتراض کیا جائے بلکہ انہوں نے وجوب عمل کو تمثیلاً پیش کر دی ہے اس سے ان کی مراد معنی عام ہے یعنی یہ ہے کہ اجماع کے مقتضی پر عمل واجب ہے اگر اجماع وجوبی ہو۔ عمل مباح ہے اگر اجماع جوازی ہو۔ اور عمل حرام ہے اگر اجماع تحریمی ہو غرض حجیت اجماع سے وجوب عمل کا معنی بیان کرنا تمثیلی ہے

تحدیدی نہیں یا پھر وجوب عمل کو جواز عمل پر بہ سبب کثرت وغلبہ ترجیح دیا ہے اس لئے کہ مسائل وجوب مسائل جواز کے بہ نسبت قلیل ہیں۔

قوله۔ ومن قال ان الحجية ليست بمسئلة اصلاً

اس عبارت سے ماتن ترقی کر کے امام ابن الہمام کے قول میں اضطراب ظاہر کرتے ہوئے اس کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔ مصنف تعارض اس طرح ظاہر کرتے ہیں کہ اس قائل نے ابھی ماسبق میں کہا تھا کہ ”حجیت اجماع و قیاس فقہ کا مسئلہ ہے جبکہ اسی قائل نے ایک دوسری جگہ یہ کہا ہے کہ قیاس کسی فن کا مسئلہ ہی نہیں ہے فقہ کا نہ دوسرے علم کا، اس لئے کہ حجیت اجماع و قیاس ان قضایا میں سے ہیں جو ضروریات دینیہ میں شمار ہوتے ہیں یعنی ان امور میں سے ہیں جو دین میں ضروری و بدیہی ہیں جب کہ کسی فن کا مسئلہ ہونے کے لئے اس مسئلہ کا نظری و کسی ہونا ضروری ہے تاکہ برہان سے اس کو حاصل کیا جاسکے۔ اور حجیت اجماع و قیاس ہے اس وجہ سے کہ جو شخص اجماع و قیاس یونہی کتاب و سنت کے معنی و مفہوم کو جانتا ہے اور حجیت کے مطلب کو سمجھتا ہے تو اس کو حکم حجیت اجماع و قیاس میں کوئی توقف نہیں ہوتا اور نہ کسی دلیل و تنبیہ کی طرف اس کو احتیاج باقی رہتی ہے۔

اس مقام پر یہ اعتراض بے سود ہے کہ ”الاجماع حجتہ“ میں جب دونوں طرف موضوع محمول نظری ہیں تو حکم حجیت بدیہی کیونکر ہو سکتا ہے۔ ”وجہ یہ ہے کہ قیاس کے بدیہی و نظری ہونے میں اعتبار حکم کا ہوتا ہے پس اگر حکم بدیہی ہے تو قیاس بدیہی ہوتا ہے گرچہ طرفین نظری ہوں۔

مصنف کا رد:- ماتن کہتے ہیں یہ قول حق و صواب سے دور ہے، اس لئے کہ حجیت اجماع و قیاس اگرچہ دلیل انی یعنی معلول سے علت پر استدلال کے اعتبار سے بدیہی ہے لیکن ”دلیل لمی“ یعنی علت سے معلول پر استدلال کے اعتبار سے بدیہی نہیں بلکہ نظری ہے یاد رہے کہ زیر بحث مسئلہ میں وجوب عمل معلول ہے اور حجیت اجماع و قیاس اس کی علت ہے۔ پس ماتن کا مقصود یہ ہوگا کہ حجیت اجماع و قیاس گو کہ اپنے معلول وجوب عمل کے لحاظ سے بدیہی ہے کسی فن کا مسئلہ نہیں ہو سکتا لیکن وجوب عمل اپنی علت حجیت اجماع کی طرف نظر کرتے ہوئے نظری ہے۔

بلفظ دیگر ہم نہیں تسلیم کرتے کہ حجیت اجماع و قیاس نفس الامر میں بھی کسی دلیل کی محتاج نہیں،

حق یہ ہے کہ نفس الامر واقع میں وہ دلیل کی محتاج ہے گرچہ ہمارے علم میں ان دونوں کی حجیت محتاج دلیل نہیں کہ بجہت شہرت ضروریات دینیہ میں سے ہوگئی ہے لیکن نفس الامر میں بدیہی نہیں۔ اس لئے علی الاطلاق حجت کو ضروری قرار دیکر خارج علم کہنا صحیح نہیں۔ ایسا ممکن ہے کہ یہ مسئلہ من حیث اللم نظری ہونے میں مطلوب ہو اور من حیث الان بدیہی ہو کسی فن میں شامل نہ ہو۔

رد کی دوسری تقریر :- یہ کی جاتی ہے کہ ”اس میں شک نہیں کہ اجماع و قیاس سے ثابت شدہ احکام بہت ہیں، لہذا ان احکام کثیرہ کا ثبوت و علم اجماع و قیاس کی حجیت کے علم پر دلالت کرتا ہے اس حیثیت سے کہ ان احکام کے اثبات میں برہان و قیاس اور نظر و فکر کی ضرورت نہیں ہوتی کہ اجماع سے ثابت ہے تاہم من حیث اللم ان دونوں کی حجیت کا بدیہی ہونا غیر مسلم ہے کہ نفس الامر میں ان کی حجیت پر اقامت دلیل کی ضرورت ہے۔“

خلاصہ کلام یہ کہ اجماع و قیاس کی حجیت کا مسئلہ بدیہی ہے ان دونوں سے ثبوت احکام ہونے کے اعتبار سے اور شہرت پذیر ہو جانے کے سبب سے لہذا اس حیثیت سے وہ کسی فن کا مسئلہ نہ ہوگا۔ مگر یہ دونوں نفس الامر کے اعتبار سے نظری ہیں کہ نفس الامر ہی مدار ہے ان دونوں سے ثبوت احکام کے لئے لہذا اس حیثیت سے وہ کسی نہ کسی فن کا مسئلہ ضرور ہوگا مصنف نے اپنے قول ”ومن قال“ پر حاشیہ نگاری کرتے ہوئے کہا ہے۔

”ای القائل ابن الہمام“ انتہی۔

تحقیقی جواب :- تحقیق یہ ہے کہ شیخ ابن الہمام کی طرف یہ انتساب اور ان کے کلام میں اضطراب نہیں ہے چنانچہ انہوں نے اپنی کتاب تحریر کے مقدمہ میں اپنے قول ”انہا من الفقہ“ کے بعد کہا ہے

”وهو في القياس على تقدير كونه فعل المجتهد واما على انه المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى بين الاصل و الفرع في العلة فليست مسألة لانها ضرورية دينية“

یعنی ہم نے جو یہ کہا ہے کہ حجیت قیاس کا مسئلہ فقہیہ ہے اصولیہ نہیں ہے وہ اس تقدیر پر ہے کہ قیاس کو فعل مجتہد قرار دیا جائے اور تعریف میں یہ کہا جائے کہ استنباط حکم کے لئے قوت استنباط کو صرف

کرنا قیاس ہے لیکن اگر قیاس کی یہ تعریف کی جائے کہ قیاس اس مساوات کا نام ہے جو اصل و فرع کے درمیان منجانب اللہ علت میں مساوات پیدا ہونے سے ہو تو اس تعریف کے مطابق حجیت قیاس کسی فن کا مسئلہ نہیں رہ جائے گا اس لئے کہ مساوات مذکورہ حجیت ضروریات دینیہ میں سے ہے۔

حاصل کلام یہ کہ شیخ ابن ہمام نے جہاں یہ کہا کہ حجیت قیاس فقہ کا مسئلہ ہے تو اس لئے کہ قیاس فعل مجتہد ہے اور جہاں یہ کہا کہ کسی فن کا مسئلہ نہیں ہے تو اس لئے کہ قیاس مساوات الہیہ سے عبارت ہے اور مساوات الہیہ کے ضروریات دینیہ ہونے میں شک نہیں اس لئے کہ اس تقدیر پر حجیت قیاس کسی فن کا مسئلہ نہ ہوگا کیونکہ کسی فن کا مسئلہ ہونے کے لئے اس کا نظری ہونا ضروری ہے۔ غرض یہ نقل و انتساب بیجا و غیر صحیح ہے۔

قوله۔ بل الحق انه من الکلام کحجیة الكتاب والسنة۔

حجیت اجماع و قیاس کے بارے میں اختلاف علماء ذکر کرنے کے بعد مندرجہ بالا عبارت میں اب اپنا فیصلہ و محاکمہ پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ”حق یہ ہے کہ حجیت اجماع و قیاس علم کلام کا مسئلہ ہے جس میں مبداء و معاد کے احوال سے بحث ہوتی ہے جس طرح ادلہ اربعہ میں سے حجیت کتاب و سنت کا مسئلہ بالاتفاق علم کلام ہی کا مسئلہ ہے اس لئے کہ اس سے مطلوب صرف اعتقاد رہا ہے اصولیین کا اس سے اشتغال رکھنا تو وہ بروجہ مبدئیت ہے چنانچہ محمد بن امیر الحاج نے تقریر میں ذکر کیا ہے کہ ابن ہمام حجیت قیاس کے مسئلہ کو مسائل کلامیہ میں مانتے ہیں اسی طرف صاحب تلویح کا بھی رجحان معلوم ہوتا ہے چونکہ انہوں نے کہا ہے کہ ”احکام شرعیہ نظریہ کو اعتقاد یہ اور اصلیہ کہتے ہیں جیسے اجماع کا حجت ہونا مثلاً اس لئے حجیت اجماع و قیاس بھی علم کلام سے ہے۔“

قوله۔ ولكن تعرض الاصولی لحجیتہما فقط

اعترض :- مصنف کے محاکمہ مذکورہ پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ”جب کل ادلہ کی حجیت علم کلام ہی سے ہے فقہ و اصول فقہ سے کوئی نہیں تو ظاہر ہے کہ اصولیین کو اس سے کوئی غرض نہیں ہونا چاہئے نہ اصول فقہ میں حجیت قیاس کے مسئلہ کو چھیڑنا چاہئے جس طرح یہ حضرات حجیت کتاب و سنت کے مسئلہ کو نہیں چھیڑتے، البتہ اگر حجیت اجماع و قیاس کے مسئلہ کو یہ حضرات بطور مبدئیت و اصلت ذکر کرتے ہیں تو

اسی طرح حجیت کتاب وسنت کے مسئلہ کو بھی بطور مبدئیت و اصلت ذکر کرنا چاہئے۔ آخر کار صرف حجیت اجماع و قیاس کے مسئلہ کو ذکر کرنے کی کیا وجہ ہے؟

جواب:- مصنف نے اپنے قول مذکور و لکن تعرض الاصولی سے دیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن وسنت کی حجیت تمام امت محمدیہ کے نزدیک مسلم و متفق علیہ ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں اس لئے اصولیین اس کو نہیں چھیڑتے، اس کے برعکس حجیت اجماع و قیاس میں بین الامۃ شدید اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ نظام معتزلی اور بعض روافض و خوارج نے سرے سے اجماع ہی سے انکار کر دیا۔ داؤد ظاہری اور ان کے تبعین نے اور ایک روایت کے مطابق امام احمد نے اجماع کو صحابہ کے ساتھ مختص کر دیا ہے، شیعہ میں زید یہ اور امامیہ نے صرف عزت رسول کے اجماع کو معتبر مانا ہے اسی طرح اہل الظواہر نے حجیت قیاس سے انکار کیا ہے اسی وجہ سے، حجیت اجماع و قیاس کے اثبات کو اصولیین نے ضروری سمجھا چونکہ اجماع و قیاس کی حجیت میں اس قدر شدید اختلاف و نزاع مسائل اصولیہ میں اختلاف و نزاع کا باعث موجب ہوا کیونکہ مسائل اصولیہ کی بنیاد حجیت اجماع و قیاس کی دیوار پر قائم ہے اس لئے خاص طور پر ان دونوں کے ذکر کی ضرورت پڑی اور کتاب وسنت میں چونکہ کوئی اختلاف نہیں اس لئے اس کے ذکر کی چنداں ضرورت نہیں۔

متن المسلم: - ”وفی موضوعیۃ الاحکام اختلاف والحق لا وانما الغرض التصوير والتنويع لیثبت انواعها لانواع الادلة وما من علم الا ویدکرفی الاشیاء استطراداً وتتمیماً وترمیماً له..... وفائدته معرفة الاحکام الشرعیۃ وهی سبب الفوز بالسعادة الابدية“

ترجمہ:- اور احکام کے موضوع ہونے کے بارے میں اختلاف ہے اور حق یہ ہے کہ احکام موضوع نہیں ہیں اور احکام کو ذکر کرنے کی غرض اس کی تصویر کشی اور ان کے اقسام کو بیان کرنا ہے تاکہ ادلہ کے انواع کے لئے احکام کے انواع ثابت کیا جاسکے۔ چنانچہ کوئی علم ایسا نہیں مگر یہ کہ اس میں کچھ چیزیں تبعاً اور بطور اصلاح و تکملہ کے ذکر کی جاتی ہیں۔ اور اصول فقہ کا فائدہ احکام شرعیہ کی معرفت ہے اور وہ سرمدی سعادت کی کامیابی کا سبب ہے۔“

قوله : وفي موضوعية الاحكام اختلاف

تشریح: - چونکہ اصول فقہ میں ادلہ کے ساتھ احکام سے بھی بحث ہوتی ہے اس لئے ضرورت ہوئی بیان کرنے کی کہ احکام سے بحث کس طور پر ہوتی ہے ایسا ادلہ کے ساتھ بحیثیت موضوع علم ہونے کے بحث ہوتی ہے یا علی سبیل الفرعیۃ استطراداً بحث ہوتی ہے لہذا مصنف نے کہا ”وفی موضوعیۃ الخ“۔

اس عبارت سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ احکام کے موضوع اصول فقہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے..... جمہور اصولیین کے نزدیک اصول فقہ کا موضوع صرف ادلہ ہیں امام غزالی سے منقول ہے کہ اصول فقہ کا موضوع احکام ہیں ادلہ سے ثبوت کی حیثیت سے..... صاحب توضیح صدر الشریعہ اور صاحب احکام آمدی اس طرف گئے ہیں کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں۔ مگر ایک روایت میں ان دونوں کے مذہب کے نقل میں اضطراب پایا جاتا ہے۔

یہاں یہ بات ذہن نشین رہے کہ جنہوں نے احکام کو موضوع قرار دیا ہے ان کے نزدیک ادلہ سے ”من حیث الاثبات“ متعلق بحثیں، احوال احکام کی طرف من حیث الثبوت راجع ہیں اور جنہوں نے صرف ادلہ کو موضوع قرار دیا ہے ان کے نزدیک احکام سے ”من حیث الثبوت متعلق بحثیں“ احوال ادلہ کی طرف من ”حیث الاثبات“ راجع ہیں تاکہ جہات وحیثیات کی وحدت کے اعتبار سے جو علم وحدت پر دلالت کرتا ہے اس میں کثرت موضوع نہ ہونے پائے۔

علامہ تفتازانی نے تلوح میں کہا ہے ”صحیح یہ ہے کہ اس کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں کیونکہ جب ہم ادلہ کو چار کی طرف اور احکام کو پانچ قسموں کی طرف پھیر دیتے ہیں پھر نظر کرتے ہیں ان مباحث میں جو ادلہ سے احکام کو ثابت کرنے کی کیفیت سے متعلق ہیں تو پاتے ہیں ان میں بعض بحث احوال ادلہ کی طرف راجع ہے اور بعض بحث احوال احکام کی طرف راجع ہے لہذا ایک کو مقاصد میں داخل کرنا اور دوسرے کو لواحق میں شامل کرنا تحکم اور ترجیح بلا مرجع ہوگا۔ چونکہ اثبات ادلہ کی کیفیت سے متعلق بحثوں میں سے بعض جب راجع بسوئے دلیل ہوئے اور بعض راجع بسوئے احکام ہوئے تو دونوں کے دونوں مقاصد فن سے ہوئے کہ ان دونوں ہی سے فقہ کی طرف پہونچا جاسکتا ہے اور ان دونوں پر اصول فقہ کی تعریف بھی صادق آتی ہے اس لئے کوئی وجہ نہیں ہے کہ احکام کو خارج مانا جائے

اور ان کی بحثوں کو از قبیل مبادیات قرار دیا جائے ورنہ لازم آئے گا کہ اصول فقہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی۔ اور امام غزالی جنہوں نے اصول فقہ کے موضوع کو صرف ”احکام“ میں منحصر کر دیا ہے تو اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ادلہ کا موضوع اصول فقہ ہونا مشہور و معروف ہے پس موضوعیت ادلہ کی شہرت کی وجہ سے کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ احکام موضوع نہیں ہے جیسا کہ مصنف سمجھ بیٹھے ہیں چنانچہ امام غزالی کا یہ نظریہ نہیں ہے کہ ادلہ کا موضوع ہونا صحیح نہیں ہے۔

قوله۔ والحق لا وانما الغرض التصوير والتنويع الخ

اس عبارت سے مصنف نے ان تمام لوگوں پر رد فرمایا ہے جو احکام کو موضوع قرار دیتے ہیں مصنف کہتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ احکام موضوع نہیں ہیں رہے اس فن میں احکام کا ذکر کیا جانا تو اس ذکر سے مقصود احکام کی تصویر و تنويع یعنی حکم کا معنی اور اس سے مختص احوال کا بیان کرنا ہے تاکہ تمیز تام حاصل ہو اور احکام کے انواع سے ادلہ کے انواع ثابت کئے جاسکیں تاکہ اس کی مزید توجیح و تشریح ہو سکے۔ مثلاً اصولی حکم کے انواع وجوب و حرمت اور جواز اور کراہت و ندب کو اس لئے بیان کرتے ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ وجوب مثلاً دلیل قطعی سے ثابت ہوتا ہے اور کراہت مثلاً دلیل ظنی سے یا اس دلیل سے مثلاً حکم کی قسم عزیمت ثابت ہوتی ہے اور اس دلیل سے رخصت کا حکم مستفاد ہوتا ہے وغیرہ۔ حاصل یہ کہ حضرات اصولیین مدلول پر دلیل کی دلالت کی جہت سے ہی بحث کرتے ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ دلالت دلیل کی حالت کا نام ہے پس وہ احوال جو اصول فقہ میں بجہت دلالت ذکر کئے جاتے ہیں وہ دلائل ہی کی طرف راجع ہیں اس لئے دلائل ہی مقصود اصلی ہوئے جن کے احوال سے اس فن میں بحث ہوتی ہے۔

قوله:- وما من علم الا يذكر فيها الاشياء الخ

یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض:- کی تقریر یہ ہے کہ صدر الشریعہ نے کہا نظر و فہم حاکم ہے کہ وہ احوال جن سے اس فن میں بحث ہوتی ہے ان میں سے بعض ادلہ کی طرف راجع ہے جبکہ بعض احکام کی طرف بھی راجع ہوتے ہیں پس بعض کو مقاصد میں سے قرار دینا اور بعض کو لواحق و مبادی میں سے ماننا تحکم ہے!

جواب :- یہ ہے کہ ہر فن میں مقاصد کے علاوہ بہت سی ایسی چیزیں تبعاً بطور تہمتہ اور فن کی غایات مقصودہ کی اصلاح و درستگی کے لئے ذکر کی جاتی ہیں لہذا بعض احوال کا احکام کی طرف راجع ہونا مستلزم نہیں اس بات کو کہ احکام اصول فقہ کا موضوع ہیں یہی مذہب جمہور کا ہے اور مصنف کا مذہب مختار اور امام ابن الہمام کا بھی یہی پسندیدہ ہے اور احکام میں آمدی نے بھی اس پر جزم کیا ہے مگر ان سے احکام کی بھی روایت منقول ہے۔

قوله۔ وفائدته معرفة الاحكام الشرعية وهي الخ

جب مصنف فن کی تعریف اور اس کے موضوع کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس عبارت سے اس کی غرض و غایت کی طرف اشارہ کیا اس لئے کہ بلا غرض کسی فن کا طلب کرنا عبث ہے اور نفس ناطقہ عبث سے منزہ ہے۔ پھر شارع فی العلم کی نگاہ میں فن کی غرض و غایت اور اس کا فائدہ جب ملحوظ رہتا ہے تو اس کو اس فن سے کمال رغبت اور دلچسپی پیدا ہوتی ہے اور شارع فی العلم اس فن کی حصولیابی میں ہمہ تن مصروف ہو جاتا ہے اس لئے مصنف نے اس کے فائدہ کو ذکر کیا۔ تو کہا ہے کہ اصول فقہ کا فائدہ احکام شرعیہ کے استخراج و استنباط کے کیفیت کی معرفت ہے بایں طور کہ احکام شرع کے حکم جاننے کے لیے قیاس کو اس طرز پر ترتیب دیں کہ قیاس کا صغریٰ دلیل تفصیلی (آیت قرآنیہ) سے ماخوذ ہو اور اس کا کبریٰ دلیل اجمالی یعنی قواعد اصولیہ سے، خود ہو جسکی تفصیل گذر چکی ہے..... اور چونکہ اصول الفقہ اشرف العلوم ہے کہ وہ علوم شرعیہ کی معرفت کا اعلیٰ ترین ذریعہ ہے اس لئے اس کی معرفت دائمی نیک بخشی اور سرمدی سعادت مندی کا سبب بھی ہے چنانچہ قرآن حکیم اور احادیث نبویہ کے اوراق علم علماء کی فضیلتوں سے مالا مال ہیں۔☆☆☆

متن المسلم۔ المقالة الاولى في المبادئ الكلامية ومنها

المنطقية لانهم جعلوه جزءاً من الكلام وقد فرغنا عنها في السلم والافادات والآن نذكر طرفاً ضرورياً۔

ترجمہ :- مقالہ اولیٰ مبادی کلامیہ کے بیان میں ہے اور انہیں مبادی میں سے مبادی منطقہ بھی ہیں کیونکہ متاخرین نے منطق کو کلام کا جز کر دیا ہے اور تحقیق کہ ہم مبادی منطقہ کے ذکر سے کتاب سلم اور افادات میں فراغت حاصل کر چکے ہیں اس لئے اب یہاں صرف چند ضروری باتیں ذکر کریں گے۔

تشریح :- قوله۔ المقالة الاولى في المبادئ الكلامية

جب مصنف نے مقدمہ کے بیان سے فراغت حاصل کر لی تو ان مبادی کے بیان کرنے میں مشغول ہوئے جن کی طرف علم اصول فقہ اپنے موجود ہونے میں محتاج ہے اور جن پر اس کے مسائل موقوف ہوتے ہیں پس اس لئے مصنف نے کہا المقالة الاولى فى المبادئ الكلامية خيال رہے کہ اصول فقہ کے مبادی تین ہیں۔ (۱) المبادئ الكلامية (۲) المبادئ الاحكامية (۳) المبادئ اللغوية۔ ان تینوں میں مصنف کا پہلا مقالہ مبادی کلامیہ کے بیان میں ہے۔ معنی یہ ہے کہ علم اصول فقہ کے لئے علم کلام مبداء و موقوف علیہ ہے اور علم کلام کا اصول فقہ کے مبادی سے ہونا ظاہر و باہر بھی ہے کیونکہ اصول فقہ میں ادلہ اربعہ سے بحث ہوتی ہے اور ادلہ اربعہ کا تحقق و ثبوت علم کلام پر موقوف ہے اس لئے کہ کلام میں اللہ عز و شانہ وحدہ لا شریک کی ذات و صفات کا اعتقاد انبیاء و رسل کی نبوت و رسالت پر ایمان اور ان کے دست حق پرست پر معجزات کے اظہار کا ذکر ہوتا ہے پھر ان معجزات میں سب سے اہم و اعظم حضرات رسل عظام علیہم الصلوٰۃ والتسلیم پر کتب الہیہ کا نزول و اجلال کا نظریہ ہے، خصوصاً ہمارے اور جملہ مومنین و مومنات بلکہ جمیع انسانیت بلکہ کل کائنات کے رسول نبی آخر الزماں جناب حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ پر قرآن حکیم کا نزول اور ان سب سے متعلق عقائد کا ذکر کلام میں ہی ہوتا ہے۔ چنانچہ کتب کلامیہ میں یہ عقیدہ بالالتزام مسطور و مذکور رہتا ہے کہ قرآن خد کی کتاب ہے اور یہ کتاب جس ذات گرامی منزلت پر نازل ہوئی ہے وہ اللہ کے رسول ہیں اور ان کی ہر باتیں حدیث ہوتی ہیں وغیرہ لہذا اس سے واضح ہے کہ ادلہ اربعہ میں سے کتاب و سنت کے لئے علم کلام مبادی کی حیثیت رکھتا ہے۔ رہا اجماع و قیاس کا علم کلام پر موقوف ہونا تو وہ بھی ظاہر ہے کہ اجماع و قیاس میں سے اول دونوں کی فرع ہیں پس جب علم کلام کتاب و سنت (اصل) کے لئے موقوف علیہ ہے تو فرع کے لئے بدرجہ اولی موقوف علیہ ہوگا اور قیاس تینوں کی فرع ہے۔

مصنف کا دوسرا مقالہ مبادی احکامیہ کے بیان میں ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ کلام کی طرح ”احکام“ بھی اصول فقہ کے مبادی میں سے ہیں جن پر مسائل اصول موقوف ہوتے ہیں۔ احکام کا مبادی اصول سے ہونا اسطور پر ہے ”احکام کی بحثوں کو اصول فقہ میں استطراد و تنويعاً ذکر کر اجاتا ہے تاکہ اصول فقہ کے انواع و قواعد کی توضیح و تشریح میں سہولت اور آسانی پیدا ہو سکے غرض اصول فقہ کے

قواعد و انواع کی توضیح و تشریح ذکر احکام پر موقوف ہے لہذا اس حیثیت سے احکام بھی مبادی اصول میں ٹھہرے۔ مگر یہ تقریر اس تقدیر پر درست ہو سکتی ہے جب احکام اصول فقہ کے موضوع سے نہ ہوں بلکہ اصول میں اس کا ذکر تبعاً و ضمناً ہوتا ہو جیسا کہ مصنف کا مختار ہے۔ لیکن اگر احکام اصول فقہ کے موضوع سے ہوں جیسا کہ صدر الشریعہ وغیرہ کا خیال ہے تو احکام کو مبادی قرار دینا صحیح نہ ہوگا ورنہ مبادی (شی) کا خود اپنا مبادی ہونا لازم آئے گا جو بعینہ توقف اشی علی نفسہ ہے جس کا بطلان اظہر من الشمس ہے پس اس استحالة سے بچنے کے لئے یا تو یہ قول کیا جائے کہ احکام اصول فقہ کے موضوع سے نہیں ہیں یا پھر یہ تاویل کی جائے کہ احکام بعض مسائل کی طرف نظر کرتے ہوئے مبادی نہیں ہیں وغیرہ۔

تیسرا مقالہ مبادی لغویہ کے بیان میں ہے جس کا مفہوم بہت ظاہر ہے کہ لغات بھی اصول فقہ کے مبادی میں سے ہیں جن پر مسائل اصول موقوف ہیں۔ چنانچہ ادلہ اربعہ سارے کے سارے لغات عربیہ میں مدون ہیں اور لغات عربیہ میں اس کے اصول، متون الفاظ عبارات، صرف و اشتقاق اور نحو و معانی وغیرہ کا بیان ہوتا ہے تاکہ الفاظ و عبارات اور اسکے اعراب کی صحت کے ذریعہ اس کے معانی مقصودہ حاصل کئے جاسکیں لہذا جب تک لغات پر عبور نہ ہوگا، ادلہ اربعہ کے معانی و مفاہیم کو کیونکر سمجھا جاسکتا ہے حاصل یہ کہ ادلہ اربعہ کا کما حقہ سمجھنا لغات کے سمجھنے پر موقوف ہے اس طرح لغات بھی مبادی اصول سے ٹھہرے، الغرض متذکرہ بالائینوں کلام، احکام اور لغات مصنف کے نزدیک اصول فقہ کے مبادی سے ہیں۔

مبادی اصول میں ایک کو دوسرے پر مقدم کرنے کی وجہ:-

مبادی ثلثہ میں سے علم کلام کو اپنے دونوں اخوین پر اس لئے تقدم حاصل ہے کہ علم کلام اشرف العلوم ہے، چونکہ اس کا موضوع ذات و صفات باری تعالیٰ عز شانہ ہے جو بلاشبہ تمام علوم کے موضوعات سے افضل و اشرف ہے حالانکہ علم کلام کی تدوین لغات عربیہ میں اس بات کی متقاضی تھی کہ مبادی لغویہ کو مقدم کیا جائے مگر علم کلام کی شرافت و عظمت نے اس کے لئے جواز تقدم کی راہ فراہم کر دی۔ البتہ مبادی احکامیہ کو مبادی لغویہ سے ضرور مؤخر ہونا چاہئے مگر اس فن میں احکام چونکہ مقصود ہوتے ہیں اس لئے اس کی تقدیم کو لغویہ پر ترجیح دیا پس کہا المقالة الاولى فی المبادی الکلامیہ۔

قوله۔ ومنها المنطقية لانهم جعلوه جزءاً من الكلام

مصنف نے اپنے قول ”ومنها المنطقية“ پر حاشیہ آرائی کی ہے اور وہ یہ ہے۔

عبارت حاشیہ:- ”اشارۃ الی فع ماوقع فی التحریر حیث قال فیہ تسمیة مباحث المنطق مبادی کلامیة بعید لاستواء نسبتها الی کل العلوم وجه الدفع أن المتأخرین جعلوا المنطق جزءاً من الكلام كما صرح به السيد فی شرح المقاصد فلا استواء“ انتہت۔

یعنی قول ”ومنها المنطقية“ سے اس بات کی رد کی طرف اشارہ ہے جو تحریر میں واقع ہوا چنانچہ صاحب تحریر نے اس میں کہا ہے کہ منطق کے مباحث کو مبادی کلامیہ میں شمار کرنا بعید ہے کیونکہ منطق کی نسبت جملہ علوم کی طرف برابر برابر ہے (اس لئے کہ منطق علم آلی ہے) وجہ رد یہ ہے کہ حضرات متأخرین نے منطق کو کلام کا جز قرار دیا ہے جیسا کہ سید شریف نے شرح مواقف میں اس کی تشریح کی ہے لہذا ہر علم کی طرف اس کی نسبت برابر نہیں۔

عبارت تحریر:- صاحب تحریر امام ابن الہمام نے اپنی تصنیف تحریر میں بایں الفاظ تحریر کیا ہے۔

”الثالث المقدمات المنطقية مباحث النظر وتسمية جمع لها مبادی

کلامیة بعید بل الكلام فیہا کغیرہ لاستواء نسبتها الی کل العلوم وهو انه لما كان البحث ذاتياً للعلوم وهو الحمل بالدلیل وصحته بصحة النظر وفساده به وجب التمييز لیعلم خطاء المطالب وصوابها“

حاصل:- شیخ ابن ہمام کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اصولیین کی ایک جماعت کا مباحث ”ارکومبادی کلامیہ“ سے شمار کرنا حق سے دور ہے، علم کلام میں مباحث نظر سے اسی قدر کلام ہونا چاہئے جتنا علم کلام کے علاوہ دوسرے علوم میں ہوتا ہے چونکہ منطق کی نسبت جملہ علوم کی طرف برابر برابر ہے۔ وجہ استواء یہ ہے کہ جب بحث علوم کے لئے ذاتی ہوتی ہے یعنی اس کی حقیقت میں داخل ہوتی ہے اور بحث ”محمولات کو موضوعات“ پر دلیل سے حمل کرنے کا نام ہے اور دلیل کی صحت نظر کی صحت پر اور دلیل کا فساد نظر کے فساد پر مبنی ہے تو نظر صحیح اور نظر فاسد کے درمیان تمیز دینا لازم ہو گیا تا کہ مطالب (دلائل) کے خطاء و صواب کو جانا جاسکے اور یہ تمیز چونکہ منطق ہی سے حاصل ہو سکتی ہے اس لئے علم کلام صواب کو

خطا سے تمیز دینے میں منطق کا محتاج ہوا جس طرح دوسرے علوم منطق کی طرف محتاج رہتے ہیں الغرض سارے علوم کی طرف منطق کی نسبت برابر ہے پس سارے علوم کو چھوڑ کر صرف اور صرف علم کلام کے لئے منطق کو خاص کر دینا ترجیح بلا مرجح ہے۔

مصنف کا رد :- رد کا خلاصہ یہ ہے کہ متقدمین علماء کلام میں صرف اعتقادات سے بحث کرتے تھے، چونکہ قدماء عقائد کی درستگی، قلب کی صفائی اور خیالات کی پاکیزگی اور اپنے زمانہ میں اختلاف و انتشار کم ہونے کے باعث مباحث منطقیہ، امور عامہ، جواہر و اعراض کی بحثوں سے بے نیاز تھے، لیکن جب زمانہ میں فساد ظاہر ہو گیا، علماء کے مابین خلاف و اختلاف کا بازار گرم ہو گیا تو حضرات متاخرین علماء حق نے منکرین کے انظار فاسدہ اور افکار کاسدہ کے رد و ابطال کے لئے منطق کو علم کلام میں شامل کر دیا بلکہ کلام کا جز قرار دے دیا یہاں تک کہ علم کلام میں منطق کو ایسا مخلوط کر دیا کہ اگر کلام کی بنیاد اول سمعیہ پر نہ ہوتی تو امتیاز مشکل ہو جاتا۔ شرح عقائد نفسی میں ہے۔

”ثم لمانقلت الفلسفة عن اليونانية الى العربية وخاض فيها الاسلاميون وحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا الشريعة فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى أن ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين“

یعنی جب فلسفہ یونانیہ سے لغت عربیہ کی طرف منقول ہوا اور اہل اسلام اس میں مشغول ہوئے اور فلاسفہ کی ان باتوں میں رد کا ارادہ کیا جو شریعت کے متصادم تھیں تو انہوں نے کلام کے ساتھ بہت سے فلسفہ کے مسائل کو مخلوط کر دیا تا کہ مقاصد شرع کو ثابت کر سکیں پس اس طرح وہ لوگ اس کے اثبات پر قادر ہو سکے اور یہ سلسلہ جاری رہا یہاں تک کہ انہوں نے اس میں بہت طبعیات والہیات کو داخل کر دیا اور ریاضیات میں بھی مشغول ہوئے یہاں تک کہ قریب تھا کہ علم کلام فلسفہ سے ممتاز نہیں ہو پاتا اگر وہ سمعیات پر مشتمل نہ ہوتا یہی متاخرین کا کلام ہے۔

چنانچہ اسی لئے متاخرین نے علم کلام کا موضوع ”موجود مطلق“ کو قرار دیا ہے اور اسی کے

اعراض ذاتیہ سے بحث کے درپے ہوئے جسکو عقائد دینیہ کے اثبات میں دخل ہے اور جس طرح استدلال کے لئے مقدمات عقلیہ ضروری ہوتے ہیں اسی طرح ان مطالب کے لئے استدلال کی کیفیت انتاج کی معرفت بھی ضروری ہے اور وہ بغیر مباحث منطقیہ کے ممکن نہیں، اس لئے ان لوگوں نے منطق کو جزء کلام قرار دیا، نیز منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہے اور معقولات ثانیہ ان عوارض کا نام ہے جو لحاظ ذہن میں موجودات ذہنیہ کو عارض ہوتے ہیں اس اعتبار سے منطق کا موضوع، کلام کے موضوع ”وجود مطلق“ میں داخل ہے الغرض منطق کو کلام کے ساتھ جزئیت کی نسبت ہے جس طرح حکماء کے نزدیک منطق کی نسبت فلسفہ کی طرف ہے اور منطق کو ایسی نسبت جملہ علوم کی طرف نہیں لہذا ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گا۔

متن المسلم: ”النظر هو ترتيب المعقول لتحصيل المجهول واجب لانه مقدمة والواجب، البسيط لا يكون كاسباً لانه لا يقبل العمل ولا مكتسباً لان العارض لا يفيد الكنه“

ترجمہ: نظروہ امور معلومہ کو ترتیب دینا مجہول کو حاصل کرنے کے لئے، واجب ہے اس لئے کہ وہ واجب کا مقدمہ ہے اور بسط کا سبب نہیں ہوتا اس لئے کہ وہ حرکت عمل کو قبول نہیں کرتا اور نہ مکتسب ہی ہوتا ہے اس لئے کہ عارض کنہ کا فائدہ نہیں دیتا۔

تشریح: مصنف کے نزدیک منطق کلام کا جز ہے اور کلام اصول فقہ کے مبادی میں سے ہے اور مبادی ہونے کا تقاضا یہ ہے کلام کے ساتھ منطق کا بھی ذکر ہونا چاہئے مگر مصنف اپنی کتاب افادات و سلم میں منطق پر سیر حاصل بحث کر چکے ہیں اس لئے اب ان کی ضرورت نہیں البتہ چند ضروری اصطلاحیں جنکا اس علم میں ذکر کرنا ضروری ہے ان کو ذکر کر رہے ہیں اس لئے کہا النظر هو ترتيب المعقول الخ۔

قوله: النظر هو ترتيب المعقول لتحصيل المجهول

نظر لغت میں کئی معنوں میں مستعمل ہے۔ انتظار یعنی آنکھ سے نظر کرنا، رافت رحمت، تفکر، اور اعتبار وغیرہ معانی میں مستعمل ہے۔ مگر یہاں معنی آخر یعنی اعتبار کا معنی مراد ہے۔

نظر کی اصطلاحی تعریف میں بھی علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

(۱) قاضی ابوبکر نے کہا۔

النظر هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً او ظناً كذا ذكر الآمدى فى الاحكام يعنى نظراً اس فكر کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ صاحب فکر علم یا ظن کو حاصل کرے، اب ابی آمدی نے احکام میں کہا ہے۔

(۲) ابکار الاحکام میں بایں الفاظ نظر کی تعریف کی گئی ہے۔

النظر عبارة عن التصرف بالعقل فى الامور السابقة بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتألف خاص قصد التحصيل مالىس حاصل فى العقل

یعنی۔ مطلوب کے مناسب امور معلومہ سابقہ یا امور منظونہ سابقہ میں ایک خاص ترکیبی کیفیت کے ساتھ عقل میں غیر حاصل شے کے حصول کے لئے بذریعہ عقل تصرف کرنے کا نام نظر ہے۔ (۳) علامہ ابن حاجب نے مختصر میں فرمایا۔

النظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن انتهى

یعنی نظراً ایسی فکر کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ علم یا ظن کو طلب کیا جاتا ہے۔

(۴) شرح مختصر قاضی عضد میں ہے۔

النظر هو انتقال النفس فى المعانى بالقصد وذاك قد يكون بطلب علم او ظن فيسمى نظراً وقد لا يكون كذلك كما كثر حديث النفس فلا يسمى نظراً وبهذا صرح الامام اى امام الحرمين فى الشامل وقول الامدى مراده أن النظر هو الفكر ثم تفسيره بانه الذى يطلب به ظن او علم بعيد انتهى۔

یعنی نظر نفس کا بالقصد معانی میں منتقل ہونے کا نام ہے اور انتقال نفس کبھی طلب علم کے لئے یا طلب ظن کے لئے ہوتا ہے تو اسکو نظر کہتے ہیں اور کبھی طلب علم یا ظن کے لئے نہیں ہوتا جیسے نفسانی باتیں تو اس کو نظر نہیں کہیں گے۔ چنانچہ امام الحرمین نے شامل میں یہی تصریح کی ہے۔ اور آمدی کا یہ کہنا کہ نظر فکر کو کہتے ہیں اور پھر الذی يطلب به ظن او علم سے اس کی تفسیر بعید ہے۔

(۵) امام ابن الہمام نے تحریر میں نظر کی اس طرح تعریف کی ہے۔

”النظر حركة النفس من المطالب في الكيف طالبة للمبادئ باستعراض الصور أي تكيفها بصورة بصورة لتجد المناسب وهو الوسط فترتبه مع طرفي المطلوب على وجه مستلزم“

یعنی مطالب تصور یہ و تصدیقیہ سے کیف میں نفس ناطقہ کا حرکت کرنا، مبادی کو طلب کر کے بایں طور کہ نفس مبادی کی صورتوں سے یکے بادیگر متکیف ہوتا کہ نفس امر مناسب حاصل کرے اور امر مناسب وہ واسطہ ہے پھر واسطہ کی ترتیب مطلوب کے دونوں طرف کے ساتھ اس طرح ہو کہ مطلوب کو مستلزم ہو۔ نظر کہلاتا ہے۔

(۶) مصنف نے سعد الدین تفتازانی کی پیروی کرتے ہوئے نظر کی یہ تعریف کی ہے انظر ترتیب المعقول لتحصیل المجہول، صرف اتنا فرق ہے کہ ترتیب المعقول کے بجائے ملاحظۃ المعقول کہا ہے تاہم دونوں کا مفاد ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ نفس ناطقہ کا امر معلوم کی طرف متوجہ ہونا غیر معلوم کے حصول کے لئے۔
معقول کے وجوہ:۔ امر معلوم کے بجائے معقول کہنے کی کئی حکمتیں ہیں۔ ایک وجہ یہ ہے کہ معلوم لفظ مشترک ہے اور مقام تعریف میں لفظ مشترک کے استعمال سے احتراز چاہئے۔

(۲) معقول کہہ کر اشارہ اور تنبیہ کرنا ہے اس بات پر کہ نظر و فکر معقولات یعنی امور کلیہ میں جاری ہوتی ہے جس کا ظرف عروض ذہن ہے امور جزئیہ میں نہیں کیونکہ جزئی کا سب و مکتسب نہیں ہوتی۔

(۳) رعایت جمع کی وجہ سے معقول لایا تا کہ بعد کو آنے والا لفظ ”مجہول“ کے آخری حرف کی رعایت ملحوظ رہے۔

یاد رہے کہ نظر کی یہ تعریف متاخرین کے مذہب مختار پر ہے جس کے لئے حرکت ثانیہ لازم ہے، یعنی مبادی سے مطالب کی حرکت۔ چنانچہ سید محقق شریف نے شرح مواقف میں کہا ہے کہ جب ہمارے ذہن میں امر تصوری یا تصدیقی کا کچھ شعور پیدا ہو پھر اس کو ہم کامل طور پر حاصل کرنا چاہیں تو اس کے لئے پہلے ضروری ہے کہ خزانہ ذہن میں محفوظ معلومات میں سے ایک معلوم دوسرے معلوم کی طرف حرکت کرے تاکہ اس مطلوب کے مناسب معلومات کو پاسکے اور یہی مبادی ہے پھر با دیگر ذہن

ان مبادی میں حرکت کرے اور ان مبادی کو ایسی مخصوص ترتیب کے ساتھ مرتب کرے کہ وہ ترتیب اس مطلوب تک پہنچا دے جس کو حاصل کرنا چاہتے ہیں پس نظر میں دو حرکت ہوتی ہے حاصل یہ کہ اس نظر کی حقیقت جو معلوم و مجہول کے درمیان متوسط ہے مبادی کو ترتیب دیکر محمولات کو حاصل کرنا ہے جس کے لئے مرکب ثانیہ لازم ہے جو کیفیات نفسانیہ میں حرکت کے قبیل سے ہے۔ چنانچہ اس وجہ سے مصنف نے لفظ ملاحظہ نہ کہہ کر ”ترتیب“ کہا کہ ترتیب کے لئے تکرار لازم ہے جس سے حرکت ثانیہ کا لزوم ثابت ہوتا ہے۔

قوله۔ النظر..... واجب لانه مقدمة الواجب

یعنی یہ نظر واجب ہے اس لئے کہ یہ واجب قطعی یعنی ایمان باللہ و دیگر احکام واجبہ کا موقوف علیہ ہے اور واجب کا موقوف علیہ واجب ہوتا ہے اس لئے نظر واجب ہے لانه مقدمة الواجب سے اسی منہوم کی طرف اشارہ ہے۔ عبارت مصنف میں پہلے واجب سے مراد اس کا معنی مشہور یعنی وجوب فقہی ہے اور دوسرے الواجب سے مراد واجب قطعی، یعنی معرفۃ الہیہ ہے۔ اور مقدمہ سے موقوف علیہ مراد ہے۔

وجوب نظر کے سلسلہ میں اہلسنت و معتزلہ کا اجماع و اتفاق ہے مگر اختلاف اس میں ہے کہ وجوب نظر شرعی ہے یا عقلی، معتزلہ اس کو عقلی مانتے ہیں جب کہ علمائے حق کے نزدیک سمعی ہے صحیح یہ ہے کہ یہ عقلی ہے یعنی جملہ مسلمانوں بلکہ تمام امتوں کے اتفاق و اجماع سے معرفت الہیہ کا وجوب عقلاً ثابت ہے اور معرفت چونکہ نظر ہی سے حاصل ہو سکتی ہے لہذا نظر بھی عقلاً واجب ہوگا۔ دوسرا مسلک اسباب میں یہ ہے کہ وجوب نظر ان ظواہر آیات و حدیث سے ثابت ہے جو وجوب نظر پر دلالت کرتی ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد انظر و اماذا فی السموات و الارض..... اور جیسے انظر و الی آثار رحمة اللہ کیف یحیی الارض بعد موتھا۔ طریق استدلال یہ ہے ان آیات میں صیغہ امر آیا ہے جس کا ظاہر وجوب ہے اور جب ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل و النهار آیات لا ولی الا للہ نازل ہوئی تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ارشاد فرمایا ویل لمن لا کھا ای مضغھا بین لحيته و لم یتفکر، بے شک دلائل معرفت میں ترک تفکر کے باعث وعید آئی جس کا ظاہر یہ ہے کہ نظر شرعاً واجب ہے واجب کیونکہ وعید ترک واجب پر ہی ہوتی ہے۔

وجوب عقلی ماننے والوں نے مسلک مذکور کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ آیات متلوہ گو کہ قطعی الثبوت ہیں لیکن وجوب پر اس کی دلالت ظنی ہے اس لئے ایسا ہو سکتا ہے کہ امر وجوب کے لئے نہ ہو اور حدیث کی دلالت وجوب پر اگرچہ قطعی الدلالة ہے لیکن بنفسہ حدیث ظنی الثبوت ہے کہ خبر واحد ہے اسی وجہ سے مصنف نے وجوب نظر کو دلائل سمعیہ سے نہ ثابت کر کے دلیل عقلی قطعی سے ثابت کیا اور کہا لانه مقدمة الواجب و کل ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب“

قوله: البسيط لا يكون كاسياً لانه لا يقبل العمل-

بسيط وہ مفہوم ہے جس میں اصلاً جز نہ ہو پس بسيط کا سب نہیں ہو سکتا یعنی مفہوم بسيط سے کسی شئی مفرد و مرکب کی معرفت نہیں ہو سکتی کیونکہ کسب کے لئے اول فرصت میں امور معلومہ کی ترتیب ضروری ہے اور ترتیب تعدد و تکثر کا متقاضی ہے حالانکہ بسيط میں کثرت نہیں ہوتی لہذا اس میں نظر ممکن نہیں، اسی مفہوم کی طرف ماتن نے اپنے قول لا يقبل العمل سے اشارہ کیا ہے۔

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ بسيط کے کسب ہونے کے امتناع کا قول حد نظر میں قید ترتیب کے لحاظ پر موقوف ہے جیسا کہ ماتن نے کہا ہے کہ بسيط کا سب نہیں ہوتا، کسب سے مراد وہ کسب ہے جو علوم میں معتبر ہے چونکہ بسيط اس عمل ترتیب کو قبول نہیں کرتا جس کی منطق میں ضرورت ہوتی ہے... عدم کسب سے یہ مراد نہیں ہے کہ بسيط بالکلیہ کسب کرتا ہی نہیں چنانچہ شیخ ابوعلی سینا سے منقول ہوا کہ تعریف مفرد سے نادر و ناقص ہے..... البتہ جس نے نظر کی تعریف میں قید ترتیب کا لحاظ نہیں کیا بلکہ نظر کی تعریف ”ملاحظة المعقول“ سے کیا جیسے صاحب تہذیب علامہ تفتازانی وغیرہ تو ان کے نزدیک بسيط بالیقین کا سب ہوگا کیونکہ نظر کی تعریف میں قید ترتیب ملحوظ و معتبر نہیں ہے بلکہ ملاحظہ نفس کافی ہے اس لئے کہ بر بنائے این نظر، اس معنی بسيط کی طرف متوجہ ہونے کا نام ہے جو ذہن میں حاصل ہے چنانچہ شارح مواقف نے کہا کہ معانی مفردہ سے تعریف عقلاً جائز ہے پس اس وقت مطلوب سے مبدأ تک حرکت واحدہ پائی جائیگی پھر یہ مطلوب بغیر اس حرکت ثانیہ کے ذہن میں حاصل ہو جائے گا جس کے لئے ترتیب کا پایا جانا ضروری ہے تاہم معانی مفردہ سے تعریف معانی مرکبہ سے تعریف کی طرح منضبط نہ نہیں ہوگی اور نہ ہی اس کو فن و صناعت میں زیادہ دخل ہی ہے اس لئے علماء نے معانی مفردہ سے

تعریف کی طرف التفات نہیں کیا اور تعریف کو معانی مرکبہ کے ساتھ خاص کر دیا کہ یہی کسب علوم میں معتبر ہے۔

خلاصہ یہ کہ بسیط کے سب ہونے نہ ہونے میں اختلاف لفظی ہے پس جس نے نظر کی تعریف میں دو حرکتیں لازم قرار دی ہیں ان کے نزدیک بلاشبہ ترتیب حرکت ثانیہ کے لوازم میں سے ہوگی لہذا وہ جس میں صرف حرکت واحدہ پائی جائیگی کاسب نہ ہوگا، اس کے برعکس جنہوں نے نظر میں حرکت واحدہ پر اکتفا کیا تو ان کے نزدیک بلاشبہ مجہول کے حاصل ہونے کے لئے حرکت ثانیہ کا پایا جانا ضروری نہیں ہے جس کے لئے ترتیب لازم ہے بلکہ ذہن میں مطلوب کے مناسب امر موجود کا لحاظ کرنا حصول مطلوب کے لئے کافی ہے مگر یہ بات پوشیدہ نہیں کہ لفظی اختلاف شان عقلاء سے بعید ہے۔ کیونکہ اس پر کوئی ثمرہ مرتب نہیں ہوتا غالباً اسی تفصیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے۔

”وقول شارح المواقف ان من جوز التعريف بالمعاني البسيطة فله أن يقول أن المعاني البسيطة قد لا تكون ملحوظة قصداً فإذا استحضرت ولو حظت قصداً أفادت العلم بالمهية وإن كان ذلك نادراً“

شارح مواقف کے قول پر مصنف نے متعدد وجوہ سے اعتراض کرتے ہوئے کہا۔

مكابرة مر دودة فان ملاحظة الماهية لا تُسمى كسباً بالاتفاق والالكان التعريف اللفظي تعريفاً حقيقياً و كان تذكر النظر مفيداً لعلم جديد الى غير ذلك من المفاسد اللازمة وأن الماهية المعلومة من اللوازم البينة للمعنى البسيط وإن كان اللزوم بعد استحضاره فتدبر انتهت۔

عبارت حاشیہ فان ملاحظة الماهية الخ سے قول شارح مواقف پر پہلا اعتراض وارد ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ملاحظہ کو بالاتفاق ”کسب“ نہیں کہا جاتا کیونکہ اگر ملاحظہ کسب کے ہم معنی ہو تو تعریف لفظی کا تعریف حقیقی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ تعریف لفظی میں حقیقی کی طرح ملاحظہ کا وجود ہوتا ہے۔ پھر اگر نظر میں ملاحظہ معتبر ہو تو لازم آئے گا کہ جب جب نظر کو ذکر کیا جائے تو ہر مرتبہ حد جدید

یا علم جدید حاصل ہو کیونکہ ہر مرتبہ تذکر نظر میں قصداً ”ملاحظہ“ پایا جاتا ہے۔ عبارت حاشیہ وأن المہیة المعلومة سے قول شارح مواقف پر ایک دوسرا اعتراض ہے۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ معنی بسیط کا استحضار و ملاحظہ ممکن ہے اور ان سے ماہیت معلومہ حاصل ہے تاہم اس استحضار و ملاحظہ معنی بسیط کو کسب نہیں کہتے اس لئے کہ ماہیت معلومہ معنی بسیط کے لوازم بینہ میں سے ہے اور یہ ظاہر و بدیہی کہشی کے لوازم مکتسب نہیں ہوتے گوکہ معنی بسیط کے استحضار کے بعد ہی حاصل ہوا ہو۔ خلاصہ یہ کہ معنی بسیط کا تصور اس کے لوازم بینہ کے تصور کو مستلزم ہے اور لوازم کسب سے حاصل نہیں ہوتے۔

اس لئے ملاحظہ سے نظر کی تعریف مردود ہے صحیح یہ ہے کہ نظر کی تعریف ترتیب سے کیا جائے جو دو حرکتوں کو مستلزم ہے اس صورت میں بسیط حد اور سماً کا سبب نہیں ہو سکتا۔

وقولہ۔ ولا مکتسباً لان العارض لا یفید الکنہ

یعنی بسیط جس طرح کا سبب نہیں ہو سکتا مکتسب بھی نہیں ہو سکتا معنی یہ ہے کہ امر بسیط کی معرفت بھی حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر بسیط کی معرفت حاصل ہو تو اس کی معرفت بسیط ہی کے ذریعہ ہوگی یا کسی مرکب کے ذریعہ سے ہوگی شق اول یعنی بسیط کی معرفت کا بسیط سے ہونا باطل ہے جیسا گذرا کہ بسیط کا سبب نہیں ہو سکتا۔ اور شق دوم یعنی بسیط کی معرفت مرکب سے ہونا بھی باطل ہے وہ اس طرح کہ اس کا سبب مرکب کی ترکیب ذاتیات سے ہوگی یا عرضیات سے یا پھر ذاتی و عرضی دونوں سے ہر سہ صورت باطل ہے وجہ اول (ذاتیات سے مرکب ہو) کا بطلان بدیہی ہے اس لئے کہ کلام ”بسیط میں ہے پس اگر کا سبب مرکب ہو جائے گا تو“ ”مکتسب بسیط“ بسیط نہ رہ جائے گا بلکہ مرکب ہو جائے گا اور وجہ دوم (عرضیات سے مرکب ہونا) بھی باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں علم بالکنہ کا فائدہ نہ دیے گا کہ عرضیات سے علم بالحقیقہ حاصل نہیں ہوتا۔ رہے وجہ سوم (ذاتی و عرضی سے مرکب ہو) تو اس کا بطلان بھی ظاہر ہے اس لئے کہ ذاتی و عرضی کا مجموعہ عرضی ہوتا ہے جس طرح داخل و خارج کا مجموعہ خارج ہوتا ہے کہ نتیجہ ادون کے تابع ہوتا ہے پس وجہ سوم مآل کے اعتبار سے وجہ دوم کی طرف راجع ہے چنانچہ جس طرح وجہ دوم یعنی عرضیات سے علم بالکنہ حاصل نہیں ہو سکتا بعینہ اس طرح وجہ سوم یعنی ذاتی

وعرضی کے مجموعہ سے بھی علم بالکنہ حاصل نہیں کیا جاسکتا آخری دونوں شق کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ماتن نے کہا الان العارض لا یفید الکنہ۔

متن المسلم: ”الماهية المطلقة موجودة والالكان لكل قطرة من الماء حقيقة على حدة وقد تقرر ثماثل الجواهر، وفيه مافيه، اقول على طور الحكمة لانه لو كان الجزء حقافليكن قائمة كل ضلع منها جز أن فالوتر لا يكون ثلثة بالحماری ولا اثنين بالعروس بل بينهما فبطل الجز فثبت الاتصال فلزم الاتحاد حقيقة لان المتبائنين لا يتصلان بل يتماسان كما قال ابن سینا فافهم ان هذا السانح عزیز“

ترجمہ: ماہیت مطلقہ موجود ہے ورنہ پانی کے ہر قطرہ کی الگ الگ حقیقت ہو جائیگی حالانکہ جواہر کا ثماثل ثابت ہو چکا ہے اور اس میں وہ ہے جو ہے۔ میں نظریہ حکمت کے پیش نظر کہتا ہوں کہ ”اگر جزء الذی لا تجزئ ثابت وحق ہو تو ایک ایسا زاویہ قائمہ ہونا چاہئے جس کا ہر ضلع دو جزء کا ہو تو اس زاویہ قائمہ کا وتر تین جزء کا نہیں ہو سکتا شکل ہماری کی رو سے، اور دو جزء کا بھی نہیں ہوگا شکل عروسی کی رو سے بلکہ وتر تین اور دو کے درمیان ہوگا پس اس سے جزء الذی لا تجزئ کا بطلان ثابت ہوتا ہے اور جب جزء باطل ہو گیا تو اتصال ثابت ہو گیا اور اجزاء کا حقیقت واحدہ میں متحد ہونا لازم آیا کیونکہ حقیقت متبائنے باہم متصل نہیں ہوتے بلکہ دونوں کے درمیان صرف تماس ہوتا ہے جیسا کہ ابن سینا نے کہا ہے اس لئے سمجھو بے شک دلیل کی یہ تقریر بہت عمدہ ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف ایک معرکہ الآراء مسئلہ کلامیہ شروع کرنے جا رہے ہیں جو بڑا نزاعی اور حکماء و متکلمین کے درمیان ہمیشہ سے مختلف فیہ رہا ہے اس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔ جسکو ماتن نے اپنے قول ”الماهية المطلقة“ سے بیان کیا ہے۔

قوله۔ الماهية المطلقة موجودة

ماہیت کے تین اعتبارات ہیں،

(۱) الماهية بالعوارض، یعنی ماہیت کا اس کے عوارض سمیت اعتبار، جس کو ماہیت مخلوطہ اور ماہیت بشرط شئی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۲) الماہیۃ المجرّدة عن العوارض، یعنی ماہیت کا اس کے عوارض سے خالی و عاری ہو کر اعتبار جس کو ماہیت مجردہ اور ماہیت بشرط لاشیٰ سے تعبیر کرتے ہیں۔

(۳) الماہیۃ من حیث ہی ہی، یعنی ماہیت کا عوارض کی مقارنت یا عوارض کے تجرّد ہر دو سے صرف نظر کر کے اعتبار، جس کو ماہیت مطلقہ، ماہیت بلا شرط شئی سے تعبیر کرتے ہیں۔

مندرجہ بالا تینوں اعتبارات میں سے ماہیت باعتبار اول (ماہیت مخلوطہ) بالاتفاق خارج میں موجود ہے۔ اور ماہیت باعتبار ثانی (ماہیت مجردہ) بالاتفاق خارج میں نہیں پائی جاتی۔ رہے ماہیت باعتبار ثالث (ماہیت مطلقہ) تو اسکے موجود ہونے نہ ہونے میں مناسطہ کا اختلاف ہے۔ جسکو وہ حضرات کلی طبعی سے بھی یاد کرتے ہیں۔

محققین مناسطہ ماہیت مطلقہ کو خارج میں موجود مانتے ہیں اور ماتن کا بھی یہی نظریہ ہے اس لئے کہا ”الماہیۃ المطلقۃ موجودۃ“

مصنف کا دعویٰ یہ ہے کہ ماہیت مطلقہ، یا ماہیت بلا شرط شئی بعینہ اشخاص کے وجود کے ساتھ موجود ہے بایں طور کہ اس ماہیت پرشی کا تشخص عارض ہوتا ہے اور ماہیت تشخص کا معروض ہو کر پائی جاتی ہے البتہ اس ماہیت پر تشخصات کثیرہ عارض ہوتے ہیں تو ماہیت اشخاص متعدّدہ ہو جاتی ہے اور وجودات متکثرہ کے ساتھ پائی جاتی ہے، الغرض خارج میں دو چیزیں پائی جاتی ہیں ایک حقیقت مطلقہ، اور دوسرے اشخاص یعنی وہ حقیقت جو تشخصات متعدّدہ کا معروض ہوتی ہے تاہم دونوں وجود خارجی کے اعتبار سے متحد ہوتے ہیں البتہ ان دونوں میں سے ایک کا تعقل دوسرے کے بغیر لحاظ ذہن میں دو اعتبار سے ہو سکتا ہے۔ چنانچہ جب اس حقیقت کو ظرف میں اشخاص سے قطع نظر کر کے تعقل کیا جائے تو یہی حقیقت، کلیت، اشتراک، اور عموم و اطلاق وغیرہ اوصاف سے ذہناً متصف ہوتی ہے اس لئے کہ ان اوصاف کے ساتھ جو ماہیت متصف ہوتی ہے اس کا ظرف عروض و اتصاف خاص و جزوئی ہے کیونکہ ماہیت ان اوصاف کے ساتھ خارج میں متصف نہیں ہو سکتی، چونکہ وجود خارجی تشخص کا مساوق و ملازم ہوتا ہے اور مساوقیت تشخص ان اوصاف کے منافی و مبائن ہے چنانچہ کلیت، اشتراک اور عموم و اطلاق وغیرہ اوصاف اور تشخص کے مابین منافات ظاہر ہے یہ مصنف اور ان کے ہم خیال علماء کا نظریہ ہے۔

اس کے برعکس کچھ علماء فن کا یہ نظریہ ہے کہ ماہیت مطلقہ خارج میں نہیں پائی جاتی، خارج میں صرف اور صرف اشخاص موجود ہوتے ہیں جس کو ہویت بسیطہ کہتے ہیں جن سے طبائع کلیہ عقلاً منترع کئے جاتے ہیں اور یہ ہویات بسیطہ بذات خود متمیز و متشخص ہوتے ہیں چونکہ تشخصات بسیطہ ان ذوات بسیطہ سے عبارت ہے جو کسی ایسی ایک حقیقت میں مشترک نہ ہوں جو حقیقت کہ تشخصات کثیر کا معرض ہو مصنف اس خیال کو غلط قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں ”والالکان لكل قطرة من الماء حقيقة علی حدة، یعنی اگر ماہیت مطلقہ خارج میں موجود نہ ہوگی تو پانی کے ہر قطرہ کے لئے علیحدہ، علیحدہ حقیقت ہو جائے گی اور تالی باطل ہے کیونکہ جو اہر کا تماثل اور حقیقت میں متحد ہونا ثابت شدہ امر ہے پس تماثل جو اہر اسی تقدیر پر ممکن ہے جب خارج میں ماہیت مطلقہ کا وجود مانا جائے۔

دلیل کا خلاصہ:- ماہیت مطلقہ کے موجود ہونے پر مصنف کی اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جسم بسیط جیسے ”پانی“ کے افراد بلاشبہ خارج میں موجود ہیں اب سوال یہ ہے کہ پانی کے ان افراد کے درمیان کوئی حقیقت مشترکہ پائی جاتی ہے یا نہیں، بصورت اثبات حقیقت مطلقہ کا وجود ثابت ہے۔ اور بصورت نفی سوال یہ ہے کہ پانی کے جملہ افراد میں سے ہر فرد میں ہیولی، صورت جسمیہ اور پانی کی صورت نوعیہ موجود ہوگی یا نہیں، اگر موجود ہوگی تو افراد ماء کے ہر فرد میں حقیقت ماء کا وجود ہوگا اس لئے کہ حقیقت عبارت ہے اس جسم سے جو ہیولی، صورت جسمیہ اور نوعیہ سے مرکب ہو۔ اور اگر پانی کے افراد میں سے کسی فرد میں ہیولی صورت جسمیہ و نوعیہ نہیں پائی جا رہی ہے تو اس وقت لازم آئے گا کہ افراد ماء کا کوئی فرد قابل قسمت، صحیح لفرض البعد ثلثہ نہ ہوگا اور نہ ہی آثار خارجیہ کا قابل ہوگا کہ صورت جسمیہ و نوعیہ کا عدم فرض کر لیا گیا، واللہ لازم صریح البطلان فالملکوم مثله۔

دلیل کی دوسری تقریر:- بھی کی جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ بلاشبہ قطرات ماء خارج میں موجود ہیں پس ان قطرات میں سے ہر قطرہ یا تو ماہیت و تشخص دونوں پر مشتمل ہوگا یا صرف تشخص پر مشتمل ہوگا بر تقدیر اول مطلوب ثابت، اور بر تقدیر ثانی جہاں یہ لازم آتا ہے کہ ماہیہ الاشتراک کے بغیر ماہیہ الاتیاز موجود ہے وہیں یہ پانی کے ہر قطرہ کا آپس میں ایک دوسرے کے مباحن ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ تشخصات بذاتہا متباہن ہوتے ہیں جبکہ پانی کے ہر قطرہ کا ایک دوسرے کے مباحن ہونا ظاہر

البطلان ہے کہ جواہر کا تماثل و اتحاد ثابت شدہ اور امر محقق ہے۔

قوله:- فيه مافيه.

دلیل مذکور کے ضعف کی طرف اشارہ ہے چنانچہ مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے۔ ”فيه مافيه“ فيه اشارة الى انه يجوز ان يكون معنى التماثل عند النافين هو الاشتراك في اخص وصف من الاوصاف اللازمة المنتزعة لا الاتحاد في الحقيقة المتحصلة ولو سلم فيجوز أن القول بالتماثل متفرعاً على القول بوجود الماهية المطلقة فاثباته يكون دوراً“ انتہت۔

ایراد کا حاصل یہ ہے ”تسلیم ہے کہ جواہر میں تماثل ثابت ہے لیکن تماثل جواہر سے اتحاد فی الحقیقت ثابت نہیں ہونا کیونکہ ماہیت مطلقہ کی نفی کرنے والوں کے نزدیک تماثل جواہر سے جواہر کے افراد کا اس کے اوصاف منتزعہ میں سے کسی وصف خاص میں اشتراک و تماثل مراد ہے اور تماثل فیما بین الوصف بتاین حقائق کے منافی نہیں، چنانچہ ایسا ہو سکتا کہ حقائق متباہن ہوں مگر کسی وصف خاص میں اشتراک و تماثل ہو اور اگر تسلیم ہی کر لیتے ہیں کہ تماثل جواہر سے اتحاد فی الحقیقت ہی مراد ہے پھر بھی دلیل باطل ہوئی جاتی ہے اس لئے کہ قول ثبوت تماثل، ماہیت مطلقہ کے وجود کے قول پر متفرع ہے پس جب تک ماہیت مطلقہ خارج میں نہ پالی جائیگی اس وقت تک تماثل متحقق نہیں ہو سکتا غرض تحقق تماثل، ماہیت مطلقہ کے وجود پر موقوف ہے پھر اگر ماہیت مطلقہ کا اثبات بھی تماثل ہی سے ہو تو دور کو مستلزم ہے کہ اس صورت میں تماثل موقوف علیہ ہو واجب کہ وہ موقوف تھا اور یہ توقف اشی علی نفسہ ہے۔ یا یہ کہ تماثل جواہر کا اثبات بعینہ ماہیت مطلقہ کا اثبات ہے اور یہ اثبات اشی علی نفسہ ہے جو دور ہے اور دور محال اور جو مستلزم محال وہ بھی محال لہذا تماثل جواہر کا قول محال ہو گیا۔

قوله:- ”اقول على طور الحكمة لانه لو كان الجزء حقاً“ الخ

خارج میں ماہیت مطلقہ کے وجود پر جو دلیل دی گئی ہے اس دلیل کی صحت چونکہ تماثل جواہر کے ثبوت پر موقوف تھی، اور تماثل جواہر سے خواہ اتحاد فی الحقیقت مراد لیں خواہ اشتراک فی الاوصاف، ہے دو تقدیریں دلیل مذکور سے ماہیت مطلقہ کا ثبوت فراہم نہیں ہو پاتا ہے۔

اس لئے مصنف ماہیت مطلقہ کے موجود ہونے پر تماثل جواہر ثابت کرتے ہوئے ایک ایسی

دلیل ذکر کرتے ہیں جو محل نظر نہیں پس کہا ”اقول علی طور الحکمة۔“

”علی طور الحکمة سے اشارہ ہے کہ یہ دلیل شریعت اسلامیہ سے متصادم ہے اس لئے میرا یہ نظریہ نہیں ہے میری گفتگو کا مدار طرز فلسفیانہ پر قائم ہے۔“

مصنف کی ذکر کردہ دلیل کو سمجھنے کے لئے چند قابل لحاظ امور کا ذہن نشین کرنا ضروری ہے تاکہ دلیل کے فہم و افہام میں آسانی پیدا ہو۔

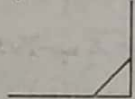
قابل لحاظ امور:-

(۱) متن میں ”الجزء“ سے مراد جزء الذی لایتجزئی ہے

(۲) جزء الذی لایتجزئی اس کو کہتے ہیں جو اصلاً انقسام و تجزی کو نہ قبول کرے، قطع و کسر سے نہ وہم و فرض سے۔ اس سے جسم کی ترکیب ہوتی ہے، متکلمین کے نزدیک جزء الذی لایتجزئی حق و ثابت ہے اور فلاسفہ و حکماء اس کو باطل مانتے ہیں اور ان کے یہاں جسم ہیولی و صورت سے مرکب ہوتا ہے۔

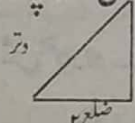
(۳) زاویہ قائمہ:- خط عمودی پر ایک خط مستقیم کھینچنے سے زاویہ قائمہ بنتا ہے جدید ریاضی قاعدہ کے بموجب وہ ۹۰ درجہ کی گری کا ہوتا ہے اس کی شکل یہ ہے۔

(۴) وتر:- مثلث کا تیسرا خط جو مثلث کے دونوں ضلعوں سے ملتا ہے وتر کہلاتا ہے اور



مثلث کے ہر خط کو ضلع کہتے ہیں اس کی شکل یہ ہے۔

اگر اس ہر ضلع دو جزء کا فرض کریں گے تو لیکن اس کے دونوں ضلع ملکر چار کے بجائے تین جزء کے ہونگے اس لئے کہ جزء واحد میں دو ضلع مشترک رہتا ہے۔



شکل ہمارى:- کتاب اقلیدس کے مقالہ اولی کی بیسیوں شکل ہے جس کا دعویٰ یہ ہے کہ مثلث کے دو ضلع ملکر مثلث کے تیسرے ضلع سے بڑے ہوئے ہونگے۔ مثلاً ایک ضلع اگر دو جزء کا ہے تو دو ضلع ملکر تیسرے سے بڑے ہوئے گئے یعنی تین جزء کے ہوئے گئے پس وتر جو مثلث کا تیسرا خط ہے ان دونوں کا مجموعہ تین اجزاء سے چھوٹا ہوگا۔ ورنہ ہماری کا دعویٰ باطل ہو جائے گا۔

شکل عروسی:- کتاب اقلیدس کے مقالہ اولی کی سینتالیسویں شکل ہے جس کا دعویٰ یہ ہے کہ ہر مثلث قائمہ الزاویہ کے وتر کا مربع، زاویہ قائمہ کے دو ضلع کے دو مربع کے مساوی ہوگا جس کا حاصل یہ ہے کہ

قائمۃ کے وتر کا مربع اس کے دونوں ضلعوں کے مربع کے مجموعہ کے برابر ہوگا۔ اور اگر یہ فرض کیا جائے کہ اس کا ہر ضلع دو جزء کا ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ وتر دو جزء سے بڑا ہوگا ورنہ عروسی کا دعویٰ باطل ہو جائے گا۔

حاصل دلیل :- یہ ہے کہ متماثل جواہر ثابت ہے پس جزء الذی لا یتجزئی باطل ہے کیونکہ جزء الذی لا یتجزئی اگر باطل نہ ہو بلکہ موجود ثابت ہو جیسا کہ متکامین کہتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ ایک زاویہ قائمہ فرض کیا جائے جس کا ہر ضلع دو جزء کا ہوگا اور دونوں ضلعوں کا مجموعہ تین اجزاء کے ہوں گے کیونکہ جز واحد دونوں ضلعوں میں مشترک ہے لہذا زاویہ قائمہ کا وتر تین جزء کا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ شکل ہماری کا دعویٰ یہ ہے کہ مثلث کے دو ضلع کا مجموعہ وتر سے بڑا ہوتا ہے، پس جب دونوں ضلع کا مجموعہ تین اجزاء کے ہوئے تو ظاہر ہے کہ وتر تین اجزاء سے کم کا ہوگا ورنہ ہماری کا دعویٰ مسلمہ باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح وتر دو جزء کا بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ شکل عروسی کا دعویٰ یہ ہے کہ زاویہ قائمہ والے مثلث کا وتر کا مربع مثلث کے ہر ایک ضلع کے مربع سے بڑا ہوتا ہے، چونکہ مثلث کا ہر ضلع دو جزء کا ہے اور اس کا مربع چار ہے تو ظاہر کہ وتر دو جزء سے بڑا ہوگا تاکہ اس کا مربع ہر ضلع کے مربع سے بڑا ہو ورنہ شکل عروسی کا دعویٰ مسلمہ باطل ہو جائے گا، الغرض مثلث کا وتر تین جزء کا ہو انہ دو جزء کا بلکہ تین اور دو کے درمیان ہو لہذا انقسام ہو گیا جزئیت باطل ہو گئی اور جب جزئیت باطل ٹھہری تو اتصال ثابت ہو گیا کہ جسم جو ہر متصل ممتد پر مشتمل ہوتا ہے جس کو صورت جسمیہ کہتے ہیں، پھر یہی جسم ممتد متصل ان اجزاء کی طرف منقسم ہوتا ہے جو آپس میں متماثل اور حقیقت میں متحد ہوتے ہیں پس اجزائے جسم من حیث الحقیقۃ متحد ہوئے کیونکہ دو متباہن حقیقت جیسے عناصر اربعہ باہم متصل نہیں ہوتے بلکہ زیادہ سے زیادہ مماس ہوتے ہیں جیسا کہ ابن سینا نے کہا ہے۔

اور جب زیر بحث مسئلہ میں اجزاء مماس نہیں ہیں بلکہ متصل ہیں تو متماثل جواہر ثابت ہوا پھر جب متماثل ہو گیا تو ماہیت مطلقہ کا وجود خارجی بھی ثابت ہو گیا کہ ماہیت مطلقہ کا ثبوت متماثل جواہر پر موقوف تھا۔ اس مفہوم کو مصنف نے ایک طویل حاشیہ میں بیان کیا ہے۔

”توضیحه أن الجزء الذی لا یتجزئی لو کان حقاً فلیفرض قائمة کل خط

منہا جز أن فالمجموع ثلاثة لأن الجزء الواحد مشترك بين الخطین وح نقول أن الوتر هو الخط الواصل بین الخطین لا یكون مرکباً من ثلاثة اجزاء بالشکل الحماری لأن دعواه أن مجموع الضلعین من المثلث ای ضلعین کانا اعظم من الثالث فههنا حصل بالوتر مثلث فکل ضلعین من القائمة یجب أن یكون اقل من الثالث وقد فرض أن الضلعین ثلاثة اجزاء فلو کان الوتر ایضاً ثلاثة اجزاء لزم المساوات وذاك باطل فح یجب أن یكون اقل من ثلاثة..... ولا یكون ایضاً مرکباً من جزئین بالشکل العروسی لأنه قد ثبت به أن وتر القائمة ازید من کل واحد من الضلعین وقد فرض أن کل من الضلعین مرکب من جزئین فلو کان الوتر ایضاً كذلك لزم المساوات وذاك باطل فح یجب أن یكون اقل من مجموع الجزئین فلا یجوز أن یكون الوتر ثلاثة اجزاء ولا اثنين بل یجب أن یكون بین الثلاثة والاثنين فیلزم الانقسام لأنه وجد الاقل من الجزء فبطل كونه جزء الذي لا یتجزى“ انتهت۔

متن المسلم:۔ ”المعرف مامنع الوالج من الخروج والخارج من الولوج فیجب الطرد والعكس وجميع الايرادات على التعریف دعاوی ویکفی فی جوابها المنع وهو حقیقی ان کان بالذاتیات ورسمی ان کان باللازم ولفظی بلفظ اظهر مرادف وقد أجز بالاعم، والذاتی مافهمه فی فهم الذات وقیل مالا یعلل وینقض بالامکان اذ لا مکان بالغير“

ترجمہ:۔ معرف وہ ہے جو داخل کو خارج ہونے سے اور خارج کو داخل ہونے سے روک دے اس لئے معرف کا جامع و مانع ہونا ضروری ہے۔ اور تمام اعتراضات جو تعراض پر کئے جاتے ہیں دعاوی ہیں ان کے جواب میں ”لا“ کہنا کافی ہے۔ اور وہ حقیقی ہے اگر تعریف ذاتیات سے ہو اور رسمی ہے اگر لازم کے ذریعہ سے ہو۔ اور تعریف لفظی کہلاتی ہے اگر اس سے زیادہ مشہور واضح اور مرادف لفظ سے ہو۔ اور تعریف لفظی کی عام سے بھی اجازت دی گئی ہے۔ اور ذاتی وہ چیز ہے جس کا سمجھنا ذات کے سمجھنے پر موقوف ہو اور کہا گیا ہے کہ ذاتی وہ ہے جو غیر معلل ہو (یعنی ذاتی وہ جس کا ثبوت

ذات کے لئے سوائے علت ذات کے کسی علت سے نہ لیکن اس تعریف پر امکان سے نقض وارد ہوتا ہے اس لئے کہ امکان کا ثبوت ممکن کے لئے بواسطہ غیر (علت) نہیں ہے“

تمہید :- جب مصنف نظر کی تعریف اور وجوب نظر کے بیان سے فارغ ہوئے تو وہ کیا اس طریق کے بیان کرنے کا جس میں نظر واقع ہوتی ہے، چنانچہ یہ معلوم ہے کہ علم تصور ہوگا یا تصدیق اور ان دونوں میں سے ہر ایک بدیہی و نظر ہوتا ہے، پس تصوری نظری کے لئے ایک ایسا طریق نظر چاہئے جس میں نظر کرنے سے تصور نظری کے حصول تک پہنچنا ممکن ہو سکے اسی طرح تصدیق نظری کے لئے بھی ایسا طریق نظر چاہئے جس میں نظر کرنے سے تصدیق نظری کے حصول تک پہنچنا ممکن ہو سکے۔ طریق اول کو معرف کہتے ہیں، اور طریق دوم کو حجت سے تعبیر کرتے ہیں۔ پھر چونکہ تصدیق اپنے تحقق میں تصور کا محتاج ہوتا ہے اس لئے اس طریق سے بحث کرنا جو موصل بجانب تصور ہو مقدم ہوگا اس طریق کی بحث پر جو موصل بجانب تصدیق ہے اس لئے مصنف نے نظر کے دونوں طریق کو بیان کیا اور معرف کو حجت پر مقدم کیا تا کہ وضع طبع کے موافق ہو جائے تو کہا معرف مامنع۔

تشریح :- قوله المعروف مامنع الوالج من الخروج الخ

معرف بالکسر وہ ایسا قول یا طریق کا سبب ہے جو معرف بالفتح کے افراد میں داخل کو خروج سے اور معرف بالفتح کے افراد سے خارج کو دخول سے منع کرے۔ معنی یہ ہے کہ معرف بالکسر اس حیثیت کا ہو کہ معرف بالفتح بھی اسی پر صادق آئے جس پر معرف بالکسر صادق آتا ہے جس کا مفہوم مطابقی یہ ہے کہ معرف، معرف کے جمیع افراد کو جامع ہو۔ اور اسی طرح معرف بالکسر بھی اسی پر صادق آئے جس پر معرف بالفتح صادق آ رہا ہے جس کا مفہوم مطابقی یہ ہے کہ معرف، معرف میں غیر افراد کے دخول کو مانع ہو۔ اس مفہوم کی طرف ماتن نے اپنے قول فیجب الطرد والعکس سے اشارہ کیا ہے۔

حاصل تعریف :- یہ ہے کہ معرف بالکسر معرف بالفتح کے ساتھ صدق میں مساوی ہوگا یعنی معرف ہر اس چیز پر صادق آئے گا جس پر معرف صادق آتا ہے اور جس پر معرف صادق آتا ہے اس پر معرف بھی صادق آئے گا۔ چونکہ معرف و معرف میں تساوی ہے جو تلازم فی الثبوت اور تلازم فی الانتفاء کو مستلزم ہے۔ یعنی جن افراد پر معرف صادق آئے گا معرف بھی صادق آئے گا اور جن افراد پر معرف

صادق نہیں آئے گا معرف بھی صادق نہیں آئے گا۔

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہے کہ مصنف روش قدماء پر چلے ہیں جو تعریف میں طرد و عکس کو لازم گردانتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک معرف و معرف میں مساوات شرط ہے۔ اس کے برعکس حضرات متاخرین طرد و عکس کو لازم نہیں قرار دیتے ہیں چنانچہ لفظ عام سے بھی ان کے نزدیک تعریف جائز ہے گو کہ یہ تعریف کا فرد ناقص ہے مگر اس سے تعریف جائز ہے اور وہ تعریف جوشی کی مساوی کے ذریعہ سے ہوتی ہے وہ رسم کامل کہلاتی ہے۔ الغرض مصنف کی ذکر کردہ تعریف مذاق قدماء پر بر بنائے شہرت ہے یا پھر مسلک متاخرین پر معرف کے فرد کامل کی تفسیر ہے مگر ہر دو تقدیر یہ معرف کی تعریف نہیں۔ بلکہ قدماء کے مذہب پر معرف بالکسر کے حکم کا بیان ہے اس لئے کہ جامع مانع ہونا معرف کے احکام میں سے ہے یونہی مذہب متاخرین کے مطابق بھی یہ معرف تعریف نہیں بلکہ تعریف کے فرد کامل کے حکم کا بیان ہے اس لئے کہ وہ جوشی کے لئے امر مساوی ہے اس پر یہ تعریف صادق آتی ہے گرچہ وہ امر مساوی معرف نہ ہو جیسے متعجب کہ وہ انسان کے مساوی ہے حالانکہ متعجب انسان کا معرف نہیں ہے، اس لئے متاخرین نے معرف کی ایسی تعریف کی ہے جو امر مساوی، اعم و اخص سب کو شامل ہے اور وہ یہ ہے۔ المعروف المقول علی الشئ لافادۃ تصورہ۔ لہذا یہ کہا جائے کہ مصنف کا مقصود اس مقام پر تعریف کرنا نہیں ہے بلکہ معرف کی تصویر کشی مقصود ہے چونکہ ان چیزوں کا ذہن میں حاصل کرنا جو اپنی ذاتیات و عرضیات کے ساتھ پہلے حاصل نہیں تھی تعریف کہلاتی ہے جبکہ ذاتیات و عرضیات کو اس طرح ترتیب دیا جائے کہ وہ ترتیب مطلوب تک پہنچادے۔

قوله۔ وجميع الايرادات على التعريفات دعادی الخ

تقریر سابق سے معلوم ہو گیا کہ وہ جو نظر و فکر سے حاصل نہ ہوں جیسے ملزومات کا تصور اس کے لوازم سے وہ بالیقین تعریف نہیں ہوتی بلکہ تعریف وہ ہوتی ہے جو بطریق نظر و فکر حاصل ہو البتہ اسکو تصویر کہہ سکتے ہیں اور جب معرف تعریف نہیں تصویر ہوتی ہے تو اس پر اقامت دلیل کی حاجت بھی نہیں ہوگی اس وجہ سے اعتراضات ثلاثہ منع، نقض اور معارضہ میں سے کسی سے بھی تعریف پر اعتراض کرنا صحیح نہیں کیوں کہ ان تینوں میں سے کسی سے اعتراض کرنے کے لئے اولاً دعویٰ ضروری ہے اور ثانیاً اس دعویٰ کی دلیل

ضروری ہے تاکہ اس دلیل کے کسی مقدمہ معینہ پر منع، نقض اور معارضہ وارد کیا جاسکے..... ہاں البتہ تعریف دعاوی ضمیہ پر مشتمل ہوتی ہے جیسے یہ دعویٰ کہ یہ تعریف مثلاً حدی ہے رسمی ہے یا تعریف جامع و مانع ہے وغیرہ پس ان دعاوی ضمیہ کے پیش نظر تعریف پر ممنوع ثلثہ مذکورہ متوجہ ہو سکتے ہیں لیکن منع مجرد نا کافی ہے بلکہ منع کے ساتھ شاہد بھی ضروری ہے تاکہ تعریف کا دروازہ بند نہ ہو جائے۔ اور جب منع شاہد کے ساتھ وارد ہوگا تو وہ نقض کی طرف اور عدم جامعیت، مانعیت کے دعویٰ کی طرف راجع ہوتا ہے اسلئے مصنف نے کہا وجميع الايرادات على التعريف دعاوی۔ یعنی تمام اعتراضات جو تعریف پر وارد کئے جاتے ہیں وہ درحقیقت دعوے ہوتے ہیں اور دعاوی ضمیہ کی طرف نظر کرتے ہوئے وارد کئے جاتے ہیں اس لئے معترض کے لئے لازم ہے کہ اپنے دعویٰ یا اعتراض پر دلیل و شاہد بھی پیش کرے مثال کے طور پر معترض تعریف پر یہ اعتراض کرے کہ یہ تعریف حدی نہیں ہو سکتی، یا رسمی نہیں ہو سکتی یا جامع و مانع نہیں ہے وغیرہ اور اس پر شاہد و دلیل نہ پیش کرے تو ان اعتراضات کے جواب میں منع کافی ہے یعنی تعریف کرنے والا یہ کہے گا کہ اے معترض! تم نے جو اعتراض وارد کیا ہے ہم اس پر منع وارد کرتے ہیں یا ہم اسے تسلیم نہیں کرتے جب تک تم اس منع کے ساتھ دلیل نہ پیش کرو گے اور اگر تعریف کنندہ تعریف پر اعتراض کے جواب میں منع کے ساتھ شاہد بھی ذکر کر دیتا ہے تو یہ زیادہ نفع بخش ہوگا گو کہ صرف منع بھی کافی ہے۔

قوله:- وهو حقیقی ان کان بالذاتیات الخ

یہاں سے مصنف معرف کی تقسیم کرنا چاہتے ہیں اس لئے کہا وهو حقیقی۔ یعنی اجمالاً مجموعی طور پر معرف کی تین قسمیں ہیں۔ حقیقی، رسمی، لفظی، تعریف حقیقی وہ ہے جو شئی کی تعریف ذاتیات کے ذریعہ سے ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے۔ رسمی وہ ہے جو شئی تعریف اس کے لوازم کے ذریعہ سے ہو جیسے انسان کی تعریف کاتب سے اور شراب کی تعریف ہر اس بہنے والی چیز سے کی جاوے جو جھاگ لائے۔ تعریف لفظی اس کو کہتے ہیں کہ جو معرف کے مرادف اور اس سے لفظ سے ہو جیسے غضنفر کی تعریف اسد سے اور عقار کی تعریف خمر سے۔ واضح رہے کہ منطقی کے نزدیک تعریف لفظی تعریف حقیقی کا مقابل ہوتی ہے پس حقیقی کے اندر حد و رسم دونوں شامل ہوتی ہیں مگر اصولی کے نزدیک حقیقی کا مقابل

رسمی ہوتی ہے لفظی نہیں، اس لئے مصنف نے رسمی کو حقیقی کے مقابل رکھا ہے۔ اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ منطق کی اصطلاح میں حقیقی کا اطلاق کبھی لفظی کے مقابل ہوتا ہے اس تقدیر پر حقیقی بولی جاتی ہے ایسی چیز پر جس کے ذریعہ شئی کی صورت غیر حاصلہ کو حاصل کیا جائے اور کبھی حقیقی کا اطلاق تعریف بحسب الحقیقۃ پر ہوتا ہے جو تعریف بحسب الاسم کے مقابل ہوتی ہے جس میں معرف موجود کی حقیقت کی طرف وصول مقصود ہوتا ہے۔ چونکہ مناطقہ تعریف کی اس طرح تقسیم کرتے ہیں ”کہ تعریف یا تو ذہن میں صورت غیر حاصلہ حاصل کرائیگی یا صورت حاصلہ کا اپنے ماعداسے تمیز کا افادہ کرے گی بر تقدیر ثانی وہ تعریف لفظی ہے اس لئے کہ اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ معنی معین کے بالمقابل لفظ کی معرفت ہوتی ہے جیسے الغضنفر هو الاسد۔ پھر لفظی کبھی مفرد ہوتی ہے جیسے مثال مذکور میں اور کبھی مرکب ہوتی ہے جیسے وجود کی تعریف الثابت العین وغیرہا الفاظ مرکبہ سے کرنا، اور بر تقدیر اول (یعنی تعریف صورت غیر حاصلہ ذہن میں حاصل ہونے کا افادہ کرے گی) تو اس کی بھی دو صورت ہوتی ہے کیونکہ ذہن میں یا تو ایسی صورت حاصل ہوگی جس کا وجود نفس الامر کے اعتبار سے جانا گیا ہو یا نہیں بر صورت اول تعریف بحسب الحقیقۃ ہوتی ہے جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے۔ اور بر صورت ثانی (یعنی اگر ایسی صورت کا علم حاصل ہو جس کا موجود ہونا نفس الامر کے اعتبار سے نہیں جانا گیا ہو بلکہ اس کا وجود صرف باعتبار اصطلاح و ماہیات اعتباریہ میں سے ہونا معلوم ہو تو وہ تعریف بحسب الاسم (تعریف رسمی) ہے جیسے کلمہ کی تعریف ”لفظ وضع لمعنی مفرد“ سے کرنا۔

اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ رسمی حقیقی میں داخل ہے اور لفظی حقیقی کے مقابل ہے۔ یہی مناطقہ کا مذہب ہے اسکے برخلاف اصولیین کی اصطلاح میں حد وہ ہے جو مناطقہ کے نزدیک معرف ہے اس لئے اصولیین اس طرح تقسیم کرتے ہیں کہ ”حد سے یا تو صورت غیر حاصلہ کے حاصل کرنے کا قصد کیا جائے گا یا نہیں بلکہ خزانہ ذہن میں محفوظ معنی کے حاضر کرنے کا قصد کیا جائے گا بر تقدیر اول یا تو شئی کے ذات کی صورت حاصل ہوگی یا اس کے وجوہ میں سے کسی وجہ کی صورت حاصل ہوگی اول حقیقی ہے اس لئے کہ اس سے شئی کا تصور بالکنہ حاصل ہوتا ہے اور ثانی رسمی ہے اس لئے کہ اس سے شئی کا تصور بالوجہ حاصل ہوتا ہے۔ اور بر تقدیر ثانی (یعنی ظرف ذہن میں موجود و مخزون معنی کا احضار مقصود ہو) تو لفظی

ہے۔ الغرض اصولیین نے اطلاق حقیقی میں اور تعریف رسمی کو حقیقی کا مقابل قرار دینے میں مناطہ کی مخالفت کی ہے اس لئے ان کے نزدیک معرف کی اقسام اولیہ حقیقی، رسمی اور لفظی کہلاتی ہیں پس لفظی حقیقی اور رسمی میں جاری ہو سکتی ہے جب ان دونوں پر ذہول طاری ہو حالانکہ لفظی بظاہر حقیقی و رسمی کی قسم ہے۔

قوله۔ "قد اجیز بالاعم"

یعنی لفظی تعریف میں چونکہ لفظ کی توضیح اس کے مرادف اظہر لفظ سے کی جاتی ہے اس لئے اس کی تعریف و توضیح اعم سے جائز قرار دی گئی ہے جیسے معدانہ کی تعریف بت سے اور غنفر کی تعریف اسد سے کی جائے۔ مگر لفظی کے ساتھ یہ تخصیص بے محل ہے کیونکہ جنہوں نے عام سے تعریف کو جائز قرار دیا ہے ان کے نزدیک لفظی کی طرح حقیقی بھی عام سے جائز ہے اور جو عام سے تعریف کو جائز قرار نہیں دیتے ان کے نزدیک حقیقی و لفظی ہر ایک میں عام سے تعریف صحیح نہیں ہے۔

یہاں یہ بات ذہن نشین رہے کہ تعریف لفظی سے صورت حاصلہ کی تمیز مقصود یعنی اس کا مقصود اصلی ذہن میں حاصل شدہ معنی کی معرفت کہ اس کے مقابلہ میں لفظ کو وضع کیا جائے اور تصدیق نہ کی جائے کہ لفظ مثلاً اس معنی کیلئے ہے اس تقدیر پر لفظی مطالب تصدیقیہ سے ہوگی چنانچہ اسی لئے کہ لفظی سے احضار مقصود ہوتا ہے بعض لوگوں نے کہا کہ تعریف لفظی مطالب تصدیقیہ سے ہے۔ اور اگر لفظی سے معانی مخزنہ کے درمیان لفظ کے مدلول کا بیان اور لفظ اشہر سے معنی کی تصویر مقصود ہو تو اس وقت لفظی مطالب تصویر یہ سے ہوگی اس لئے کہ لفظی سے لفظ کے مدلول کا بیان و تصویر ہوتا ہے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ تعریف لفظی مطالب تصویر یہ کے قبیل سے ہے حق یہ ہے کہ دونوں احتمال کے اعتبار سے دونوں مطالب سے ہو سکتی ہے۔

قوله۔ والذاتی مافہمہ فی فہم الذات،

حقیقی کی تعریف میں مصنف نے لفظ ذاتیات کا استعمال کیا ہے اس لئے ضروری ہوا کہ ذاتی کی تعریف کی جائے کیونکہ بمطابق اصطلاح ایسا غوجی و فن برہان ذاتی کا اطلاق متعدد معنوں پر ہوتا ہے پس قاری کے لئے مقام تشویش تھا کہ مصنف نے تعریف حقیقی میں ذاتیات سے ذاتی کا کونسا معنی مراد لیا ہے۔ اسلئے کہا الذاتی مافہمہ فی فہم الذات۔

یعنی ذاتی اس کو کہتے ہیں جس کا سمجھنا ذات کے سمجھنے میں داخل ہو، مطلب یہ ہے کہ جب ذات سمجھی جائے تو ذاتی بھی سمجھی جائے بایں طور کہ ذات کا سمجھنا ذاتی کے سمجھنے کو متضمن ہو پس اگر ذات بالاجمال متصور ہو تو ذات کا تصور اجمالی ہی وہ ذاتی کا تصور ہے۔ اور اگر ذات کا تصور بالتفصیل ہو تو اس صورت میں فہم ذات کے لئے دو فہم ضروری ہے جن دونوں فہموں سے فہم ذات مرکب ہوتا ہے۔ جیسے انسان کی تعریف حدتام سے کرنے کے وقت اولاً دو فہم حاصل ہوتا ہے ایک فہم جنس قریب دوسرا فہم فصل، تب کہیں جا کر فہم انسان حاصل ہوتا ہے، الغرض ذات کا تصور اجمالی ہو خواہ تصور تفصیلی بہر دو تقدیر فہم ذات فہم ذاتی کو متضمن ہے۔

اعتراض :- ذاتی کی تعریف مذکور پر اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ تعریف ذاتی سے یہ باور ہوتا ہے کہ ذاتی وہ ہے جس کا فہم ذات کے فہم سے ہو جس کا مفاد یہ ہے کہ ذات کا فہم ذاتی ہونے کے لئے کافی ہے حالانکہ ذات کے فہم سے ذاتی کا محض سمجھا جانا ذاتی ہونے کے لئے کافی نہیں ہے ورنہ لوازم ماہیت اور مضائف ماہیت کا ذاتی میں داخل ہونا لازم آئے گا کیونکہ لوازم ماہیت و مضائف ماہیت میں سے ہر ایک کا فہم ذات کے سمجھنے کے ساتھ پایا جاتا ہے حالانکہ لوازم و مضائف ذاتی نہیں ہیں حاصل اعتراض یہ کہ ذاتی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں؟

جواب :- یہ ہے کہ ذاتی کی تعریف میں جو یہ کہا گیا کہ ذات کا فہم ذاتی کے فہم کو متضمن ہو تو اس میں تضمن کے ساتھ دخول اور حمل کی قید بھی ملحوظ ہے معنی یہ ہے کہ ذات کو متضمن ہونے کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ذاتی اس ذات میں داخل بھی ہو اس حیثیت سے کہ ذات کا سمجھنا بغیر ذاتی کے سمجھے متصور نہ ہو جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ذاتی کا انتقاء ذات کے انتقاء کو مستلزم ہوگا نیز وہ ذاتی اس ذات پر محمول بھی ہوتی ہو غرض ذاتی ہونے کے لئے تضمن، دخول اور حمل تینوں قیدیں ضروری ہیں۔ اور لوازم ماہیت اور مضائف ماہیت میں یہ باتیں منتهی ہیں کہ وہ محمول ہوتی ہیں نہ ذات میں داخل نہیں لہذا لوازم و مضائف کا ذاتی میں ہونا لازم نہیں آتا چنانچہ مصنف نے بھی اپنے قول ”فی“ سے اس طرف اشارہ کیا ہے جو دخول و اندراج سے متعلق ہے جس سے جزئیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

ہماری اس تقریر سے ظاہر ہے کہ ذاتی کا اطلاق نفس ذات پر نہ ہوگا گو کہ ذاتی کا اطلاق نفس

ذات پر بھی شائع ہے جیسا کہ ابن سینا نے اس کی تصریح کی ہے البتہ جمہور نے ذاتی کو جزء ماہیت کے ساتھ خاص کر دیا ہے وہ بھی مطلق جزء ماہیت کو ذاتی نہیں کہتے بلکہ وہ جزء جو ماہیت پر محمول ہوتی ہو ذاتی کہلاتی ہے اسلئے بر بنائے مذہب جمہور شئی کے اجزاء خارجیہ ذاتی نہ ہونگے کہ اجزاء خارجیہ ماہیت پر محمول نہیں ہوتے۔

ذاتی ہونے کے خواص :- یاد رکھو کہ ذاتی کے تین خواص ہوتے ہیں۔

(۱) ذات کا تصور بغیر تصور ذاتی محال اور ممتنع ہے۔

(۲) ذاتی کا ثبوت ذات کے لئے لذاتہ ہوتا ہے یعنی ذاتی اپنے ثبوت و وجود میں سوائے علت ذات کے کسی دوسری علت کی محتاج نہیں ہوتی۔ چنانچہ سواد لذاتہ لون ہے، ایسا نہیں کہ کسی شئی آخر نے سواد کو لون بنا دیا ہے بلکہ جس چیز نے سواد کو سواد بنایا ہے اسی نے سواد کو لون بنایا ہے۔

(۳) ذاتی کا رفع اس چیز سے جس کی وہ ذاتی ہے وجود تو ہم دونوں لحاظ میں ممتنع ہے۔

شبہ :- یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ ذاتی کے ذکر کردہ دو خاصوں میں بعض لوازم عرضیہ بھی مشترک ہیں مثلاً اثنین زوجیت کے ساتھ متصف ہونے میں سوائے علت ذات کے دوسری طرف محتاج نہیں ہوتا۔ اور اس طرح زوجیت کا رفع اثنین سے وجود تو ہم دونوں لحاظ میں ناممکن ہے۔ حالانکہ یہ ذاتی کا خاصہ ہے۔ دفع :- ذاتی کے خاصہ میں اگرچہ لوازم عرضیہ شریک ہو رہے ہیں تاہم مضمر نہیں۔ اس لئے کہ ذاتی اور عرض لازم کے درمیان بڑا فرق ہے۔ کہ ذاتی اس کو کہتے ہیں جس کی طرف ذات محتاج ہو چونکہ ذاتی ماہیت کا جز اور اس کا مقوم ہوتی ہے اس کے برعکس عرض لازم وہ ہے جو خود ماہیت و ذات کی طرف محتاج ہو۔ پھر بھی مصنف نے ذاتی کی تعریف ذاتی کے مندرجہ بالا تینوں خاصوں میں سے خاصہ اولیٰ کی طرف نظر کرتے ہوئے کی ہے جس میں کوئی لوازم خارجیہ ذاتی کے شریک نہیں ہے۔ مگر دوسرے مصنفین نے ذاتی کے تینوں خاصوں کی طرف نظر کرتے ہوئے تعریف کی ہے اس لئے وہ تعریف جس کو مصنف نے بیان کیا ہے وہ بھی ذکر کئے ہیں اور اس کے علاوہ بھی ذکر کئے ہیں اس کی کئی وجہیں ہیں۔ تاکہ ذاتی کے تینوں خاصوں کی طرف تنبیہ ہو جائے۔ یا اشارہ ہو جائے کہ ذاتی کی تعریف تینوں خاصوں میں سے کسی سے بھی جائز ہے یا پھر تفسیر مذکور سے مفسر ذاتی کے حکم کا اثبات مقصود

ہو وغیرہ۔ جیسا کہ ابن حاجب نے مختصر میں کہا ہے اسی طرف مصنف نے اشارہ کیا اپنے قول مالا یعلل سے۔
قولہ۔ مالا یعلل الخ۔ یہ ذاتی کی دوسری تعریف ہے جو علامہ ابن حاجب نے مختصر میں ذکر کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جس کا ثبوت ذات کے لئے بغیر علت کے ہو یا جس کا ثبوت ذات کے لئے سوائے علت ذات کے کسی علت کا محتاج نہ ہو وہ شئی کی ذاتی کہلاتی ہے (اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ مجموعیت ذاتیہ محال ہے) ماتن کے نزدیک یہ تعریف ضعیف ہے اس لئے ”قیل“ سے تعبیر کیا اور پھر ینقض بالامکان سے اس تعریف پر اعتراض وارد کیا۔

اعتراض کی تقریر:- یہ ہے کہ ذاتی کی تعریف امکان، وجود وغیرہ ان اعراض سے ٹوٹ رہی ہے جو اعراض مرتبہ ذات میں موجود ہوتے ہیں بلفظ دیگر یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کہ یہ تعریف امکان وجود وغیرہ اعراض پر صادق آرہی ہے اس لئے کہ امکان بھی ممکن کے لئے بغیر علت ثابت ہے حالانکہ امکان ممکن کے لئے ذاتی نہیں ہے بلکہ اس کے لوازم میں ہے۔ لہذا ذاتی اور اس قسم کی عرضی جیسے امکان وجود اور وہ تمام اعراض جو مرتبہ ذات میں موجود ہوتے ہیں کے درمیان کوئی فرق نہ رہا کیونکہ امکان وجود وغیرہ بھی بلاریب اعراض ہیں باوجود اس کے ذاتی کی تعریف اس عرضی پر صادق آرہی ہے۔

جواب:- حق یہ ہے کہ علامہ ابن حاجب پر یہ اعراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ ذاتی کی تعریف انہوں نے بھی وہی کی ہے جو مصنف نے کی ہے البتہ جنہوں نے ذاتی کی تعریف مالا یعلل سے کی ہے اس تعریف کو علامہ نے نقل کر دی ہے اور اس کے ضعف کی طرف انہوں نے بھی ویسے ہی اشارہ کیا ہے جیسا کہ مصنف نے اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ مختصر میں ہے۔

”والذاتی مالا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونىة للسواد والجسمية
 للانسان ومن ثم لم يكن لشئى حد ان ذاتيان وقد يعرف بانه غير معلل وبالترتيب
 العملى“ انتہت۔

اس عبارت سے بہت ظاہر ہے کہ علامہ کے نزدیک ذاتی کی وہی تعریف صواب ہے جو مصنف کے نزدیک ہے اور غیر معلل سے ذاتی کی تعریف ان کے نزدیک بھی مرجوح ہے اس لئے ان کی طرف انتساب کسی طرح درست نہیں۔ پھر بھی ہم کہیں گے کہ غیر معلل سے ذاتی کی تعریف نہیں

بلکہ اس کے بعض لازم و خاصہ کا بیان ہے۔ رہا امکان کا غیر معلل ہونا تو وہ گرچہ 'امر خارج عن الذات' سے معلل نہیں ہوتا مگر وہ بالذات ضرور معلل ہوتا ہے اس لئے کہ (امکان) یعنی سلب ضرورت سے اگر سلب بسیط مراد ہے تو خیال رہے کہ وہ عرضی نہیں ہوتا کیونکہ اس کا حمل کسی شئی پر ممتنع ہے اور اگر اس سے سلب عدولی مراد ہے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ ذات کی طرف محتاج ہوتا ہے اور یہ عدم امکان بال غیر کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ امکان بالذات، عدم امکان بال غیر کے منافی نہیں ہوتا۔

متن المسلم :- واورد أن تعريف الماهية بنفسها وأجزائها تحصيل الحاصل و العوارض خارجة فلا يتحصل بها الحقيقة..... والجواب أن التصورات المتعلقة بالأجزاء تفصيلاً إذا رتب وقيدت فهذا المجموع هو الحد الموصل إلى الصورة الواحدانية المتعلقة بجميع الأجزاء إجمالاً وهو المحدود فهناك تحصيل امر لم يكن حاصلًا فتدبر“

ترجمہ :- اور اعتراض کیا گیا کہ ماہیت کی تعریف نفس ماہیت اور اجزاء ماہیت سے تحصیل حاصل ہے اور عوارض ماہیت سے خارج ہوتے ہیں اس لئے کہ عوارض سے حقیقت حاصل نہیں ہو سکتی اور جواب یہ ہے کہ وہ تصورات جو معرف کے اجزاء تفصیلیہ سے متعلق ہیں جب ان کو ترتیب دیکر مقید کر دیا جاتا ہے تو یہی مجموعہ حد ہے جو اس صورت وحدانیہ کی طرف موصل ہے جس کا جمیع اجزاء کے ساتھ اجمالاً تعلق ہے اور یہی محدود ہے پس یہاں ایک ایسے امر کا حاصل کرنا ہے جو پہلے حاصل نہ تھا اس لئے غور رو!

تمہید :- ماسبق سے یہ معلوم ہو گیا ہے کہ معرف تصور کا کاسب ہے مگر تصور کا کاسب ہونا اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ بعض تصورات نظری ہوتے ہیں اس لئے اس کے کسب کی ضرورت ہے جب کہ مناطقہ کا ایک گروہ اس بات کا قائل ہے کہ تمام تصورات بدیہی ہیں اس لئے کسب و کاسب کی بالکل ہی ضرورت نہیں ہے۔ اس تو ہم کا منشاء دوا مر ہے۔ امر اول مطلوب و مکتسب کی جہت سے اور امر دوم کاسب یعنی طریق اکتساب کی جہت سے۔ چنانچہ حضرت امام رازی نے اپنی کتاب میں دونوں امور کا تذکرہ کیا ہے جو تمام تصورات کے بداہت کا منشاء ہیں مگر مصنف نے امر اول کو اس کے مشہور یا ضعیف ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا اور امر دوم کے قوی اور اہم ہونے کے سبب اس کو بیان

کیا پس کہا اور دان تعریف الماہیۃ الخ۔

تشریح - واورد أن تعریف الماہیۃ بنفسها وأجزائها الخ۔

مندرجہ بالا عبارت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت امام رازی اور ان کے ہم خیال مناطقہ جو تمام تصورات کے بدیہی ہونے کے قائل ہیں نے معرف کے کاسب ہونے پر اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ تصورات کا اکتساب اور ماہیت کی تعریف باطل ہے کیونکہ ماہیت کی تعریف نفس ماہیت سے ہوگی یا اسکے اجزاء سے ہوگی۔ اگر اجزاء سے ہوگی تو جمیع اجزاء سے ہوگی یا بعض اجزاء سے ہوگی کل باطل ہے۔ اس لئے کہ تحصیل حاصل لازم آتا ہے۔ اول (ماہیت کی تعریف، نفس ماہیت سے) ظاہر البطلان ہے اس لئے کہ شئی کے معرف کا قبل تعریف معلوم ہونا ضروری ہے پس اگر معرف نفس شئی ہو تو اس وقت نفس شئی کا قبل معلومیت معلوم ہونا پایا گیا اور جب شئی سے قبل ہی نفس شئی معلوم ہے تو معلوم ہونے کے بعد بار دیگر طلب کرنا تحصیل حاصل ہے ثانی (ماہیت کی تعریف جمیع اجزاء سے) کا بطلان بھی اسی دلیل سے ثابت ہے اس لئے کہ جمیع اجزاء شئی، نفس شئی ہے تو شئی کی تعریف اس کے اجزاء سے کرنا شئی کی تعریف نفس شئی سے کرنے کے مرادف ہے اور شئی کی تعریف نفس شئی سے تحصیل حاصل ہے جیسا کہ گذرا۔ رہا ثلث (ماہیت کی تعریف بعض اجزاء سے) تو اس کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ جزء سے کل کی تعریف کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ جزء اس کل کے کسی نہ کسی جز کا معرف ہو کیونکہ اگر وہ جزء کل کے کسی جزء کا تو معرف نہ ہو مگر کل کا معرف ہو تو لازم آئے گا کہ کل کے جمیع اجزاء اس جزء (معرف) سے مستغنی ہیں اور اس جزء کے بغیر ہی کل کے جمیع اجزاء معلوم ہیں پس جب کل کے جمیع اجزاء اس جزء کے بغیر ہی معلوم ہو جائینگے تو کل کا معلوم ہونا لازم آیا بغیر اس جزء کے اور یہ بدھتہ محال ہے لہذا یہ جزء اس کل کا معرف نہ ہو حالانکہ معرف فرض کیا گیا ہے اور اگر وہ جزء کل کے کسی نہ کسی جزء کا معرف ہوگا تو وہ جزء معرف جزء معرف کا عین ہوگا یا غیر بر تقدیر اول تعریف الشئی بنفسہ لازم آئے گا اور یہ باطل ہے کہ تحصیل حاصل ہے اور بہر تقدیر ثانی وہ جزء معرف خارج ہوگا اور تعریف بالخارج محال ہے وہ اس لئے کہ تعریف کی ایک شرط یہ ہے کہ معرف معرف پر محمول ہو لہذا امور متبائنہ سے تعریف نہیں ہو سکتی۔ رہی شئی کی تعریف اس کے عوارض سے تو یہ بھی صحیح نہیں اس لئے کہ عوارض

ماہیت سے خارج ہوتے ہیں اور خارج سے داخل ماہیت کی معرفت نہیں ہو سکتی کیونکہ عارض سے ماہیت کا حاصل کرنا اس شرط پر موقوف ہے کہ وہ عوارض صرف اسی حقیقت کے ساتھ مختص ہو غیر سے منفی ہو اور کسی ماہیت کے ساتھ عوارض کے اختصاص کی معرفت، اس حقیقت کی معرفت پر موقوف ہے جس کے ساتھ عوارض خاص ہیں پس اگر عوارض سے حقیقت کی معرفت ہو تو دور لازم آئے گا۔

بلفظ اختصار اعتراض کی تقریر اس طور پر بھی کی جاتی ہے کہ تعریف حقیقی ہوگی یا رسمی، بصورت اول ماہیت کی تعریف نفس شئی سے ہوگی یا اجزاء سے، اگر نفس شئی سے ہوگی تو تعریف الشی بنفسہ لازم آئے گا اگر اجزاء سے ہوگی تو جمیع اجزاء سے یا بعض اجزاء سے ہوگی ہر دو صورت باطل ہے کما مر۔ اور بصورت دوم اگر رسمی ہوگی تو عوارض سے ہوگی اور عوارض خارج ہوتے ہیں اور خارج سے حقیقت حاصل نہیں ہو سکتی اس لئے ماننا پڑے گا کہ تمام تصورات بدیہی ہیں جیسا کہ رازی نے کہا۔

قوله - والجواب أن التصورات المتعلقة بالأجزاء تفصيلاً الخ

اس عبارت سے اعتراض مذکور کا جواب دیا ہے جواب کی تقریر اعتراض کی تینوں آخری شق سے ممکن ہے مگر مصنف نے پہلی شق کو اختیار کیا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم اختیار کرتے ہیں کہ ماہیت کی تعریف جمیع اجزاء سے ہوگی تاہم تحصیل حاصل لازم نہیں آتا رہے تمہارا یہ کہنا کہ جمیع اجزاء شئی، نفس شئی سے عبارت ہے تو اس سے تمہاری کیا مراد ہے! اگر یہ مراد ہے کہ جمیع اجزاء اور شئی کے درمیان بوجہ من الوجہ تغایر ہی نہیں ہوتا تو یہ ممنوع ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ جمیع اجزاء اور شئی کے درمیان بالذات اتحاد ہوتا ہے اور بالا اعتبار تغایر ہوتا ہے تو یہ مسلم ہے اور یہی تغایر اعتباری صحیح تعریف ہو جاتی ہے وہ اس طرح کہ وہ تمام تصورات جس کو کل کے اجزاء ہونے کی حیثیت حاصل ہے جن سے ہم اس کل کی تعریف کرنا چاہتے ہیں جب ان تصورات میں سے ہر ایک کو علیحدہ طور پر تصور کر کے ترتیب دیں بایں طور کہ ان تصورات میں جو عام ہو اسکو مقدم رکھیں اور جو خاص ہو اسکو مؤخر کریں اور خاص کو عام کی قید بنادیں مثلاً انسان کی تعریف ”الحيوان الناطق“ سے کر دیں تو صحیح ہے کہ تصورات ملحوظہ مرتبہ مقیدہ کا یہ تفصیلی مجموعہ حد ہے جو کہ معرفت وموصل ہے اس صورت وحدانی اجمالی کی طرف جو جمیع اجزاء سے وابستہ اور متعلق ہے جیسے انسان، یہی صورت وحدانی اجمالی محدود ہے جو بحالت تفصیل اجزاء

حاصل نہ تھا۔

غرض حد اور محدود میں فرق اجمال و تفصیل کے اعتبار سے ہے کہ جو معرف کا سبب ہے وہ تفصیلی ہے اور جو مکتب و معرف ہے اجمالی ہے فلہذا اجزاء سے ماہیت کے حصول میں تحصیل حاصل لازم نہ آئے گا **قولہ۔ ”فتدبر“** سے اشارہ ہے کہ جواب مذکور بنائے مذہب مشہور تام ہوتا ہے چونکہ مذہب مشہور یہ ہے کہ مقام تحدید میں مجمل کا حصول مفصل سے ہو سکتا لیکن ان کے مذہب پر جو یہ کہتے ہیں کہ تفصیل کے بعد پھر کسی امر کا حصول نہیں ہوتا یہ جواب حیز خفاء میں ہے۔ یا قد بر سے ایک قوی اشکال کی طرف اشارہ ہے جو جواب مصنف پر وارد ہوتا ہے۔

اشکال:- کی تقریر یہ ہے کہ تعریف جنس و فصل سے کی جاتی ہے اور مناطقہ کے نزدیک جنس و فصل وجود واحد کے ساتھ موجود ہوتے ہیں وجود واحد کے ساتھ موجود ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس جگہ امر واحد یعنی صرف نوع ہی کا وجود ہوتا ہے البتہ عقل ذہن میں تحلیل کر کے اس سے ایک جزء عام کا انتزاع کرتی ہے جس کو جنس کہتے ہیں پھر ایک جز خاص کا انتزاع کرتی ہے اور اس کو فصل کہتے ہیں چنانچہ اسی وجہ سے ان دونوں اجزاء متزاعہ میں سے ایک کا حمل دوسرے پر صحیح ہے یونہی ہر ایک کا مجموعہ پر بھی حمل درست ہے پس تمہید مذکور کے بموجب سوال یہ ہے کہ اجمال و تفصیل کے درمیان فرق یا تو وجود اجزاء کے تعدد و وحدت کے اعتبار سے ہے یعنی معرف میں اجزاء کا الگ الگ متعدد وجود ہے اور معرف کا ایک ہی وجود ہے یا تو ملاحظہ کے تعدد و وحدت کے اعتبار سے فرق ہے یعنی معرف کے اجزاء کا لحاظ متعدد بار میں ہوتا ہے اور معرف کا لحاظ ایک ہی بار میں ہوتا ہے۔ اگر اجمال و تفصیل میں فرق باعتبار اول ہے تو اس تقدیر پر مرتبہ تفصیل میں اجزاء حدیہ کا وجودات متعددہ کے ساتھ موجود ہونا لازم آتا ہے اور یہ اجزاء میں سے ہر ایک کو دوسرے پر حمل کے اور ہر ایک کو مجموعہ پر حمل کے مانع ہے حالانکہ اجزاء محمولہ فرض کیا گیا ہے۔ اور اگر اجمال و تفصیل کے درمیان فرق باعتبار دوم ہے تو اس تقدیر پر صورت حاصلہ کی تحصیل نہیں ہوگی بلکہ صرف لحاظ وحدانی کی تحصیل ہوگی اور یہ مقصد تعریف کے منافی ہے۔

متن المسلم۔ ”ثم الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب خبري كالعالم ويخص بالقطعي ويسمى الظني امارا والانتاج مبنی على التثليث

اذلا بد من واسطة فوجبت المقدمتان ومن ههنا قال المنطقي هو قولان يكون عنه قول

آخر وهو يتناول الاستقراء والتمثيل وقد يقال يستلزم لذاته قولاً آخر فيختص بالقياس

ترجمہ :- پھر دلیل وہ ہے جس میں نظریہ کے ذریعہ مطلوب خبری تک پہنچنا ممکن

ہو جیسے عالم اور کبھی دلیل قطعی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے اور ظن کا نام امارت رکھا جاتا ہے اور دلیل کا منج

ہونا (نتیجہ دینا) تین باتوں پر مبنی ہے اس لئے کہ ایک واسطہ ضروری ہے پس دو مقدمے واجباً ہونگے

اس لئے منطقی نے کہا کہ دلیل ایسے دو قول کا نام ہے جس سے قول آخر ثابت ہو اور وہ استقراء و تمثيل کو

شامل ہے اور کبھی کہا جاتا ہے کہ دلیل ایسے دو قول کا نام ہے جو لذاتہ قول آخر کو مستلزم ہو پس یہ قیاس کے

ساتھ خاص رہے گا۔

تشریح :- جب مصنف نے موصل الی التصور سے فراغت حاصل کر لی تو موصل الی التصدیق

کو بیان کرنے کا ارادہ کیا اسلئے کہا ”ثم الدلیل ما یمکن الخ۔“

قوله۔ ”ثم الدلیل ما یمکن التوصل بصحیح النظر فیہ

دلیل لغت میں ما بہ الارشاد اور مرشد کو کہتے ہیں اور مرشد کے دو معنی ہیں (۱) مرشد وہ ہے جو

ان چیزوں کو قائم کرے جس کے ذریعہ راہ نمائی ہوتی ہو۔ (۲) مرشد وہ ہے جو ان چیزوں کی یاد دہانی

کرائے جس سے راہ نمائی ہوتی ہو، اس طرح لغت میں دلیل کے تین معانی بنتے ہیں۔ اول ”الناصب

لما فیہ الارشاد“ صانع لانه هو الذی نصب العالم دلیلاً علیہ یعنی دلیل اس چیز کے قائم کرنے والے کو کہتے

ہیں جس میں صانع عالم کی طرف رہنمائی ہو اس تقدیر پر دلیل وہ صانع ہے جس نے عالم کو اپنی ذات

وجود کی معرفت کے لئے دلیل قرار دیا۔ دوم الدلیل بمعنی الذاکر۔ یعنی دلیل ذاکر کے معنی میں ہے، اس

تقدیر پر دلیل وہ عالم ہے جو متدلین کے سامنے ذکر کرتا ہے کہ عالم صانع کیلئے دلیل ہے (۳) سوم بمعنی

ما فیہ الارشاد۔ یعنی دلیل وہ ہے جس میں صانع کی طرف راہ نمائی ہو اس صورت میں دلیل نفس عالم ہے اس لئے کہ

مصنوع سے صانع کا پتہ چلتا ہے۔ ان تینوں معانی مذکورہ کے علاوہ کبھی نفس دلیل کو مجازاً مرشد بھی کہتے ہیں

ہدایت، وارشاد اور دلالت۔ تینوں الفاظ کے مفہوم میں قدرے فرق ہے دلالت کے لغوی معنی

مطلقاً راہ دکھانا کے آتا ہے خواہ راہ حق ہو خواہ راہ باطل ہو اور ارشاد خاص راہ حق کی طرف راستہ دکھانے کو

کہتے ہیں غرض دلالت عام ہے اور ارشاد خاص ہے اور اس کے برعکس دلالت و ہدایت دونوں مرادف ہیں جیسا کہ فاضل خیر آبادی نے اپنی شرح میں کہا ہے، گو کہ دلالت مطلقاً راہ دکھانے اور راہ حق دکھانے کے درمیان مشترک ہے تاہم ایسا ممکن ہے کہ ایک لفظ کبھی معنی عام کے لئے وضع ہو اور وہی لفظ کبھی معنی خاص کے لئے بھی موضوع ہو۔

اصطلاحی معنی:- فقہاء اور اصولیین کی اصطلاح میں دلیل وہ ہے جس کو مصنف نے اپنے قول ”ما یمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبری“ سے ذکر کیا ہے یعنی دلیل وہ جس میں نظر صحیح کے ذریعہ مطلوب خبری تک پہنچنا ممکن ہو، ایسا ہی آمدی نے احکام میں اور علامہ ابن حاجب نے مختصر میں کہا ہے اور امام ابن الہمام نے تحریر میں جو کہا ہے ”وفی الاصطلاح ما یمكن التوصل بذالك النظر الى مطلوب خبری“ تو اس میں بھی نظر سے نظر صحیح ہی مراد ہے جیسا کہ ابن امیر الحاج نے اشارہ کیا ہے۔

وضاحت قیود:- تعریف دلیل میں لفظ ”ما“ سے شئی مراد ہے جو بمنزلہ جنس کے ہے اور اس کے علاوہ فصول ہیں۔ لفظ یمكن سے اشارہ اس بات کی طرف پر ہے کہ دلیل ہونے کے لئے نظر و استدلال بالفعل ضروری نہیں ہے بلکہ نظر و توصل کا امکان کافی ہے لہذا وہ جس میں عدم نظر کے سبب مطلوب تک نہ پہنچا گیا ہو دلیل سے خارج نہ ہوگی کہ توصل کا امکان بہر حال قائم ہے۔ نظر صحیح کی قید سے نظر فاسد سے احتراز ہے کیونکہ نظر فاسد کی صورت میں کیونکہ مطلوب تک نے پہنچنا ناشی کے دلیل ہونے کے منافی نہیں ہے جب کہ صحیح نظر کے ذریعہ مطلوب تک پہنچنا ممکن ہو لہذا اصولیین کے نزدیک دلیل فاسد دلیل ہی نہیں ہوتی ہے گو کہ مناطقہ کے نزدیک فاسد بھی دلیل سمجھی جاتی ہے اور نظر صحیح یہ ہے کہ مادہ اور صورت کے اعتبار سے تمام شرطوں پر مشتمل ہو۔ اور نظر سے نفس دلیل اور دلیل کے احوال و اوصاف میں نظر کرنا مراد ہے پس نظر کا اطلاق ان مقدمات پر صحیح ہوگا جن کو ترتیب دینے سے مطلوب خبری حاصل ہوتی ہے نیز مفرد کو بھی شامل رہے گی جس کی شان سے یہ ہے کہ جب اس کے احوال میں نظر کیا جائے تو مطلوب تک پہنچا دیتا ہے۔ مطلوب خبری کی قید سے الحد الموصول الی التصور“ سے احتراز ہے اس لئے کہ علوم تصوری مطلوب خبری نہیں ہے جیسے عالم کہ وجود صانع پر دلیل ہے چنانچہ عالم کے احوال

مثلاً تغیر و حدوث میں نظر صحیح کرنے سے مطلوب خبری یعنی العالم لہ صانع کا علم ہو جاتا ہے بایں طور کہ عالم کے احوال میں سے بعض کو عالم پر محمول کریں اور یہ کہیں العالم متغیر، پھر اس کی دوسری حالت کو پہلی حالت پر عمل کر کے یہ کہیں کل متغیر حادث، تو اس سے مطلوب خبری العالم حادث کا علم بداهت حاصل ہوتا ہے جو پہلے حاصل نہ تھا۔

یہاں یہ بات ذہن نشین رہے کہ اصولیین کے نزدیک مطلوب کا موضوع یعنی اصغر جیسے عالم دلیل ہے جبکہ مناطقہ کے نزدیک دونوں مقدمے دلیل ہیں۔ مصنف نے مثال میں صرف عالم ذکر کر کے اشارہ کیا ہے کہ اصطلاح اصولیین میں اثبات صانع پر صرف عالم دلیل ہے چنانچہ اس کے احوال میں صحیح غور و خوض کرنے کے بعد مطلوب خبری تک پہنچنا ممکن ہی نہیں بلکہ واقع اور ثابت ہے غرض اصولیین کی اصطلاح میں دلیل کا مفرد پر اطلاق ہوتا ہے۔ امام ابن الہمام نے تحریر میں کہا ہے۔

”فہو مفرد قدیکون المحکوم علیہ فی المطلوب کالعالم“ ص ۳۴

بلکہ اصولیین کے نزدیک ہر وہ مفرد جس کی شان یہ ہو کہ اس کے احوال میں نظر صحیح کرنے سے مطلوب خبری تک پہنچا جاسکے وہ دلیل ہے پس جنہوں نے دلیل کو مفرد کے ساتھ مختص کر دیا ہے اور پھر بھی مصداق دلیل میں نظر و استدلال کا لحاظ کیا ہے گویا انہوں نے قید امکان سے ذہول برتا ہے کیونکہ دلیل میں نظر و استدلال بالفعل واجب نہیں ہے بلکہ دلیل کا استدلال کی صلاحیت رکھنا کافی ہے نیز نظر و استدلال کے لئے کم از کم دو مقدمے کا ہونا ضروری ہے تو مفرد میں استدلال کا اعتبار اس طور پر ممکن ہے! یاد رہے کہ اس تفسیر پر دلیل، قطعی و ظنی دونوں کو عام ہے اس لئے کہ دلیل کی تعریف میں توصل سے مراد توصل الی العلم اور توصل الی الظن دونوں ہے خواہ وہ توصل علم و ظن کی طرف تو لیدی و استعدادی ہو یا لزومی و عادی ہو۔ اس طرح توضیح کرنے سے دلیل کی تعریف ہر ایک کے نزدیک صحیح ہو سکتی ہے۔

قوله۔ قد یخص بالقطعی:-

دلیل کے مفہوم میں لحاظ عمومیت کے ہی پیش نظر مصنف نے کہا کہ کبھی دلیل کو قطعی کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے جو یقین کی طرف موصل ہوتی ہے اس وقت مطلوب خبری کو قطعی کی قید کے ساتھ مقید کرتے

ہیں یا مطلوب خبری سے پہلے لفظ علم کا اضافہ کرتے ہیں اور یوں کہتے ہیں ”الی العلم بمطلوب خبری“ اس سبب سے سیف آمدی نے احکام میں کہا ہے کہ دلیل کی تعریف مذکور اصول فقہاء پر ہے لیکن عرف اصولی پر تو دلیل کی تعریف یہ ہے ”فہو ما یمكن التوصل به الی العلم بمطلوب خبری“ اسی طرف صاحب محصول اور صاحب منہاج کارحمان ہے۔ دلیل میں علم قطع کی قید لگانے سے وہ دلائل خارج ہو جائیں گے جو مطلقاً مفید نظیات ہوتے ہیں، رہا دلیل ظنی جو مطلوب کی طرف بطور ظن یا بطور تخیل موصل ہو اسے امارت کہتے ہیں کیونکہ وہ مطلوب پر علامت ہوتی ہے مطلوب کے علم کا فائدہ نہیں دیتی۔

قوله۔ الانتاج مبني علی التثلیث۔ الخ

گذرا کہ منطقی حضرات مفرد پر دلیل کا اطلاق نہیں کرتے ہیں بلکہ ان کے نزدیک دلیل ایسے دو قول کے مرکب کا نام ہے جس سے قول آخر لازم آئے، اس سے ظاہر ہے کہ منطقی کے نزدیک دلیل میں ترکیب ضروری ہے اس کے برخلاف اصولی کے نزدیک دلیل میں ترکیب نہیں ہوتی مگر صرف اس حیثیت سے کہ نظر و استدلال کا تعلق ترکیب سے وابستہ ہے اسی مفہوم کی طرف ماتن نے اپنے قول الانتاج سے اشارہ کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ دلیل مفرد کا نتیجہ دینا اور مطلوب تک پہنچانا دلیل کے مفرد ہونے کی حالت میں نہیں ہو سکتا بلکہ دلیل مفرد کے نتیجہ دینے کے لئے تین امور کا وجود ضروری ہے اور یہ اس لئے کہ دلیل مفرد بنفسہ مطلوب تک نہیں پہنچا سکتی، لہذا ایک مطلوب کا موضوع ایک مطلوب کا محمول اور دونوں کے درمیان ایک واسطہ ہونا ضروری ہے جو ان دونوں کو ایک دوسرے سے مربوط کر دے، اس مفہوم کی طرف مصنف نے اذلا بد من واسطۃ، سے اشارہ کیا ہے اور واسطہ کا مطلوب کے دونوں طرف یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ کے درمیان ہونا ضروری ہے ورنہ ذہن ثانی سے اول کی طرف منتقل نہ ہوگا کیونکہ اشیاء متباہنہ میں سے ایک سے دوسرے کی طرف توصل ممکن نہیں اس لئے ایک ایسا امر ضروری ہے جو دونوں کو مستلزم ہوتا کہ جب محکوم بہ کو اس کے لئے ثابت کیا جائے تو وہ محکوم علیہ کے لئے التزاماً ثابت ہو جائے تب ایسا ارتباط جو صحیح انتاج ہے پایا جائے گا اس طرح دلیل کے منتج ہونے کے لئے دو مقدمے ضروری ہیں۔ مقدمہ اولی کو صغریٰ اور مقدمہ ثانیہ کو کبریٰ کہتے ہیں اور اسکے نتیجہ کے موضوع و محمول کو اصغر و اکبر سے تعبیر کرتے ہیں چونکہ اول مطلوب کے موضوع اور واسطہ پر اور دوم

مطلوب کے محمول اور واسطہ پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے مصنف نے کہا فوجبت المقدماتان۔

قوله۔ من ههنا قال المنطقی هو قولان یکون منه الخ

اس عبارت سے ماتن اپنے پیشتر دعویٰ کی تائید پیش کر رہے ہیں ان کا دعویٰ یہ تھا کہ انتاج دلیل کے لئے تین امور یا دو مقدمے ضروری ہیں اپنے قول اذلا بد من واسطہ سے دلیل کی طرف اشارہ کیا اور اپنے قول من ههنا قال المنطقی سے تائید پیش کی کہ اسی وجہ سے انتاج دلیل کے لئے دو مقدمے ضروری ہوتے ہیں منطقی حضرات نے دلیل کی ایسی تعریف کی ہے جو بالفعل دو مقدمے پر مشتمل ہے چنانچہ انہوں نے اس طرح تعریف کی ہے هو قولان یکون عنه قول آخر، یعنی دلیل ایسے دو قضیہ کو کہتے ہیں جس سے دوسرا قضیہ مستفاد ہو واضح رہے کہ تعریف میں قول سے قضیہ مراد ہے گو کہ قول کا اطلاق مرکب تقیدی، غیر تقیدی، ناقصہ، تامہ اور خبریہ و انشائیہ سب پر ہوتا ہے لیکن مقام تعریف میں قول سے مرکب تام خبری مراد ہے کہ عام بولکر خاص مراد لینا شائع و ذائع ہے اس لئے قول کی تفسیر قضیہ سے کی گئی چونکہ دلیل سے مطلوب و مقصود شی کی تصدیق ہوتی ہے۔ اس کے قول ”یکون عنه“ میں ضمیر ”ہ“ بتاویل مذکور قولان کی طرف راجع ہے اور ضمیر مفرد اس لئے لایا تا کہ اشارہ ہو جائے اس بات پر کہ ہیئت ترکیبہ انتاجیہ کے عارض ہونے کے بعد ”قولان“ قول واحد بنجاتے ہیں اور جو یہ کہا کہ دو قول کے مجموعے سے قول آخر مستفاد ہو اس کا معنی یہ ہے کہ دو قول کے مجموعے سے تصدیق متعلق ہو جائے۔

قوله ”وهو يتناول الاستقراء والتمثيل۔ اس کا قول ”ہو“ کی ضمیر ”ما“ کی

طرف راجع ہے معنی یہ ہے کہ منطقی نے دلیل کی تعریف میں جو کہا ہے وہ دلیل کے تینوں اقسام قیاس استقراء اور تمثیل کو شامل ہے بلکہ صناعات خمسہ جدل خطاب اور مغالطہ وغیرہ کو بھی عام ہے اس لئے کہ منطقی کا یہ کہنا کہ قولین سے قول آخر کا حصول ہو، عام کہ یہ حصول لزوم بین کے طور پر ہو یا غیر بین کے طور پر، چنانچہ استقراء و تمثیل وغیرہ کی تعریف سے ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر ایک ایسے قولین کی طرف راجع ہے جن دونوں کے مرکب سے قول آخر حاصل ہوتا ہے۔ چونکہ استقراء کہتے ہیں حکم کلی کے اثبات کے لئے جزئیات کثیرہ کے تتبع کرنے کو، جیسے الانسان يتحرك فكه الاسفل عند المضغ

والفرس يتحرك فكه الاسفل عند المضغ كذا لك الحماء والغنم... اس قول سے قول آخر کل حیوان يتحرك فكه الاسفل عند المضغ، کا حکم لگانا درست ہے۔

تمثیل فرع واصل یا مقیس و مقیس علیہ کے درمیان علت حکم میں مساوات ثابت کرنے کو کہتے ہیں اس تعریف پر قولان یکون عنہ قول آخر کا صدق ہوتا ہے مثلاً کہا جائے الخمر حرام لاسکار والنبيذ يوجد فيه الاسكار، اس دو قول سے ثابت ہوتا ہے النبيذ حرام، یعنی نبیذ حرام ہے اس واسطے کہ وہ چیز جو علت حکم میں شئی کے مساوی ہوتی ہے تو اس شئی مساوی (مقیس) کا حکم نفس شئی (مقیس علیہ) کا حکم ہوتا ہے۔

قوله۔ ”وقد يقال يستلزم لذاته قولاً آخر فيختص بالقياس“

اس عبارت سے دلیل کی ایک دوسری تعریف ذکر کر رہے ہیں، دلیل کی تعریف مذکور اور اس تعریف میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہے تعریف اول عام اور تعریف دوم خاص ہے کہ اول قیاس واستقراء اور تمثیل وغیرہ اسب کو شامل ہے جبکہ دوم صرف قیاس کے ساتھ خاص ہے پھر تعریف اول میں قولین سے قول آخر کا علم و حصول یقینی نہیں ہے بلکہ ظنی ہے اور تعریف دوم میں قولین سے قول آخر کا علم یقینی و لازمی ہے۔ دونوں تعریف میں تیسرا فرق یہ ہے کہ اول میں قولین سے مطلوب کا علم لذاتہ ضروری نہیں اور دوم کے مطابق لذاتہ بلا واسطہ شئی ضروری ہوتا ہے۔ مصنف کے نزدیک دلیل کی یہ تعریف ناپسندیدہ ہے اس لئے قد يقال سے ذکر کر کے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا، وجہ ضعف یہ ہے کہ اس تعریف کی بنا پر استقراء تمثیل اور قیاس المساوات وغیرہ افراد دلیل سے خارج ہوئے جاتے ہیں فرق مذکور سے ظاہر ہے کہ اس تعریف میں يستلزم کی قید استقراء اور تمثیل کو نکالنے کے لئے ہے کیونکہ استقراء و تمثیل میں شئی آخر کا لزوم ضروری نہیں ہوتا ہے۔ اور لذاتہ کی قید سے اس دلیل کو نکالنا ہے جو مقدمہ غیر لازمہ کے واسطے سے نتیجہ دیتی ہے جیسا کہ قیاس مساوات میں ہوتا ہے چنانچہ مثلاً دی جاتی ہے کہ ”امساو لب، وب مساو ليج، ينتج امساو ليج اس مثال میں نتیجہ کا لزوم لذاتہ نہیں ہے بلکہ ایک مقدمہ خارجیہ کے واسطے سے ہے اور مقدمہ خارجیہ یہ ہے ”مساوی المساوی مساوی“ شارح خیر آبادی نے کہا ہے کہ اس تعریف میں استلزام اور لذاتہ کی قیدیں ایک ہی قید ہے جو ایسی دلیلوں کے

اخراج کے لئے لائی گئی ہے جن میں لزوم مقدمہ اجنبہ کے واسطے سے ہوتا ہے مگر یہ بات پوشیدہ نہ رہے کہ تائیس تاکید سے زیادہ بہتر ہے۔ حاصل یہ کہ لذاتہ کی قید خواہ تاکید ہو یا تائیس اس سے مقصود تعریف دلیل کو قیاس میں محدود و منحصر کرنا اور استقراء و تمثیل کو دلیل سے خارج کرنا ہے اور اس امر کو واضح کرنا ہے کہ قیاس وہ قول ہے جو مرکب ہو ایسے قضایا سے جو لذاتہ قول آخر کو مستلزم ہو۔

جیسے ان کان زید انساناً کان حیواناً لکنہ انسان ینتج فہو حیوان وان کان زید حماراً کان ناھقاً لکنہ لیس اھق ینتج انہ لیس بحمار یا زید انسان و کل انسان حیوان ینتج زید حیوان۔

متن المسلم :- ”ولہ خمس صور قریبۃ، الاولیٰ ان یعلم حکم لکل افراد شئی ثم یعلم بثبوته للآخر کلاً او بعضاً فیلزم ثبوت ذالک الحکم للآخر کذا لک بالضرورة فلا بد من ایجاب الصغریٰ و کلیۃ الکبریٰ و مافی التحریر فی طرفی الکبریٰ فلیس بشئی لانہ لیس لذاتہ و اورد ألیس ب و کل مالیس ب ج و الجواب أن السلب من حیث ہو هو رفع محض و عقد الوضع فی الکبریٰ لا یخلو م: ملاحظۃ ثبوت فان لاحظته فی الصغریٰ فلا سلب بل ایجاب سلب و الا فلا اندراج“

ترجمہ :- اور قیاس کی پانچ قریبی صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ کسی شئی کے ہر ہر فرد کا حکم معلوم کر لیا جائے پھر اس شئی کا ثبوت دوسری شئی کے لئے کلایاً بعضاً معلوم ہو جائے پس اس طرح اس حکم کا ثبوت دوسرے کے لئے ایسا ہی بالضرورة لازم ہوگا اس لئے اس میں ایجاب صغریٰ اور کلیت کبریٰ کی شرط ضروری ہے۔ اور وہ جو تحریر میں ہے کہ کبریٰ کے دونوں طرف مساوی ہونے کی صورت میں (ایجاب صغریٰ کی شرط ضروری نہیں) تو وہ بلا وجہ کی بات ہے۔ کیونکہ اس صورت میں منقح ہونا لذاتہ نہیں ہے اور الیس ب و کل مالیس ب ج سے اعتراض کیا گیا جواب یہ ہے کہ سلب بحیثیت سلب رفع محض کا نام ہے اور کبریٰ میں عقد وضع لحاظ ثبوت سے خالی نہیں لہذا اس ثبوت کا لحاظ اگر صغریٰ میں کر لیا جائے تو صغریٰ سالبہ نہیں رہ جائے گا بلکہ موجبہ سالبۃ المحمول ہو جائے گا اور اگر صغریٰ میں اس ثبوت کا لحاظ نہ کیا جائے تو مندرج نہیں ہوگا۔

تشریح :- دلیل کی مؤخر الذکر تعریف کرنے کے بعد مصنف نے کہا تھا کہ یہ تعریف قیاس کے ساتھ مختص ہے اس لئے اب یہاں قیاس کی ان صورتوں کو بیان کر رہے جسکا بذات خود بغیر کسی مقدمہ اجتہاد کے واسطے کے نتیجہ دینا ظاہر ہے پس کہا ولہ خمس صور قریبۃ الخ۔

قولہ۔ ”ولہ خمس صور قریبۃ“ یہ بات کو معلوم ہے کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں استثنائی و اقترانی، پھر اقترانی کی دو قسمیں ہوتی ہیں حلی شرطی، اور اقترانی شرطی میں انتاج غیر بین ہوتا ہے کہ بعض میں مقدمہ غریبہ کی حاجت ہوتی ہے البتہ اقترانی حلی کا نتیجہ بین ہوتا ہے تاہم اس کی بعض صورتیں جیسے شکل کا نتیجہ دینا ذہن سے بعید ہے اس لئے ماتن نے اقترانی حلی کی بعض صورتوں اور اقترانی شرطی کی بعض صورتوں کے ذکر سے مکمل صرف نظر کیا اور بیان کو اقترانی حلی کی تین صورتوں اور استثنائی کی دو وجوہوں پر منحصر و محدود کر دیا اس لئے کہا ولہ خمس صور قریبۃ۔

یعنی قیاس کی کل پانچ صورتیں صرف ایسی ہیں جو عند العقل انتاج کے لحاظ سے ایک دوسرے سے قریب ہیں صور قیاس کو صرف پانچ پر منحصر کر کے مصنف نے گویا رد کیا ہے علامہ ابن حاجب اور امام ابن ہمام وغیرہما علماء اصول کا جنہوں نے اس مقام پر قیاس کے جملہ صور قریبہ و بعیدہ اور استقراء کے احوال کو بیان کر کے کلام کو طول دیا ہے حالانکہ ذکر مبادی میں تطویل لا طائل کلام کا ذکر کرنا فضول ہے کیونکہ اس سے غرض متعلق نہیں ہو مبادی میں صرف اس قدر کلام ذکر کرنا چاہئے جو ضروری اور اہم ہو اسی لئے ماتن نے صرف پانچ صور قریبہ کو ذکر کیا۔

قولہ۔ الاولیٰ ان یعلم حکم نکل افراد شئی الخ

درج بالا عبارت سے مصنف نے قیاس کی پہلی صورت کو بیان کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے۔
صورت اولیٰ :- شکل اول کی ہے جس میں حد اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہوتا ہے اور اس کی شرط یہ ہے کہ صغریٰ موجبہ ہو اور کبریٰ کلیہ ہو، اسی بنا پر یہ شکل مندرجہ ذیل چار ضروب میں نتیجہ دیتی ہے۔
 (۱) ضروب اول :- صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہو جیسے کل فرس حیوان و کل حیوان حساس، فکل فرس حساس،

(۲) ضرب دوم :- صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہو، جیسے کل حمار حیوان

ولاشئى من الحيوان بحجر فلاشئى من الحمار بحجر۔

(۳) ضرب سوم:۔ صغریٰ موجبہ جزئیہ و کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہو۔ جیسے بعض الحيوان انسان

و کل انسان ناطق، فبعض الحيوان ناطق۔

(۴) ضرب چہارم:۔ صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہو جیسے بعض الحيوان

ساسد لاشئى من الاسد بصاهل فبعض الحيوان ليس بصاهل

حاصل عبارت مصنف:۔ مصنف کے الفاظ میں صورت اولیٰ کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے

کسی شئی (اوسط) کے ہر فرد کا حکم ایجابی یا سلبی جانا جائے (مثلاً حیوان کے ہر فرد کے بارے میں معلوم

ہے کہ وہ ماشی ہے) پھر وہ شئی (اوسط) دوسرے کے لئے (اکبر) کلا یا بعضاً یعنی اس کے ہر فرد کے

لئے یا بعض افراد کے لئے ثابت ہو (جیسے حیوان ہونا انسان کے ہر فرد کے لئے ثابت ہے) تو اکبر بھی

اصغر کے ہر فرد یا بعض افراد کے لئے ایجاباً یا سلباً ثابت ہوگا جیسا کہ مثال مذکور میں ماشی ہونا انسان

کے ہر فرد کے لئے ثابت ہو رہا ہے کسی موضوع کے جملہ افراد کے لئے ایک حکم (ایجابی و سلبی) معلوم

کیا جائے مثال کے طور پر لفظ انسان قضیہ میں موضوع واقع ہو تو اس کے جملہ افراد کے لئے حکم حیوانیت

ثابت مان کر یوں کہا جائے کل انسان حیوان۔ یا پھر اسی لفظ انسان جو قضیہ کا موضوع ہے کے جمیع

افراد سے سلب حجریت کر کے یہ کہا جائے لاشئى من الانسان نجر، یہ قیاس کے مقدمہ ثانیہ، کبریٰ کا حاصل

ہے۔ بعدہ یہ معلوم کیا جائے گا کہ یہی موضوع دوسری چیز کے لئے کلا یا بعضاً ثابت ہے جیسے یہی انسان

کو، کاتب کے کل افراد کے لئے ثابت کر کے اس طرح کہیں کل کاتب انسان، یا جسم کے بعض افراد

کے لئے انسانیت کا حکم لگا کر یہ کہیں بعض الجسم انسان، تو اس طرح قیاس کے مقدمہ اولیٰ صغریٰ کا حاصل

نکل آتا ہے۔ اور پھر صغریٰ، کبریٰ کو ترتیب دینے سے ایک علم حاصل ہو جاتا ہے جو پہلے حاصل نہ تھا

چنانچہ مثال کل کاتب انسان و کل انسان حیوان، کی ترتیب سے معلوم ہوا کہ ہر کاتب حیوان ہے

یونہی ”کل کاتب انسان ولاشئى من الانسان نجر“ سے معلوم ہوا کہ کاتب کا کوئی فرد حجر نہیں ہے۔ اسی

طرح بعض الجسم انسان و کل انسان حیوان کی ترتیب سے معلوم ہوا کہ بعض جسم حیوان ہے۔ غرض اس

توضیح و تمثیل سے ظاہر ہے کہ قیاس کی اس صورت میں صغریٰ کا موجبہ ہونا اور کبریٰ کا کلیہ ہونا شرط ہے

ورنہ نتیجہ صحیح نہ ہوگا۔

قوله۔ ”وما فی التحریر الافی مساوات طرفی الکبری الخ

اس عبارت میں مصنف نے صاحب تحریر امام ابن الہمام کے قول کو ذکر کر کے اس پر رد کیا ہے۔ چونکہ ماتن نے کہا ہے کہ صورت اولی کے صحیح نتیجہ دینے کے لئے ایجاب صغریٰ شرط ہے مگر اس کے برعکس امام ابن الہمام نے تحریر الاصول میں کہا ہے کہ قیاس کے کبریٰ کا طرفین یعنی موضوع و مہمول مساوی ہونے کی صورت میں شکل اول میں صغریٰ کا موجب ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ کبریٰ کے طرفین کے مساوات کی صورت میں اگر صغریٰ سالبہ بھی ہو جب بھی نتیجہ صحیح برآمد ہوتا ہے اس لئے کہ تساویں میں سے ایک کا سلب دوسرے کے سلب کو مستلزم ہے، پس اوسط جو اکبر کے مساوی ہے کا سلب اصغر سے مستلزم ہے اکبر کے سلب کو اصغر سے۔ جیسے لاشئ من الانسان بفرس و کل فرس صاھل یہ قیاس صحیح ہے جس کا نتیجہ لاشئ من الانسان بصاھل آتا ہے باوجودیکہ صغریٰ موجبہ نہیں ہے حالانکہ قیاس کی ترتیب شکل اول پر دی گئی ہے۔

رد:- مصنف نے اپنے قول ”لیس بشئ“ سے ابن الہمام کا رد کیا ہے کہ ان کی یہ بات درست نہیں ہے اور اپنے قول ”لیس لذاتہ“ سے عدم صحت کی وجہ بیان کی ہے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ گفتگو اس قیاس میں ہے جو بالذات اور بلا واسطہ قول ثالث کو مستلزم ہے۔ اور ابن الہمام نے مثال مذکور میں صغریٰ سالبہ ہونے کی صورت میں جس قیاس کی صحت و انتاج کا قول کیا ہے وہ قیاس قول آخر کو لذاتہ مستلزم نہیں ہے بلکہ وہ قیاس ایک مقدمہ اجنبیہ کے واسطہ سے صحیح نتیجہ دے رہا ہے اور قول آخر کو مستلزم ہے مقدمہ اجنبیہ یہ ہے ”سلب احد المتساویین یستلزم سلب الآخر، او حکم المتساویین واحد چنانچہ جب ہم مذکورہ مقدمہ اجنبیہ سے صرف نظر کر لیں تو یہی قیاس ایجاب صغریٰ کی شرط کے بغیر نتیجہ صحیح نہیں دیتا۔

قوله۔ اورد الیس ب وکل مالیس ب ج۔

اس عبارت سے ماتن نے اس اعتراض کی طرف اشارہ کیا ہے جو شکل اول کی شرط ”ایجاب صغریٰ“ کے ضمن میں کیا گیا ہے۔

اعترض: کی تقریر یہ ہے کہ کوئی قیاس ایسا ہو جس کا صغریٰ سالبہ ہو اور کبریٰ اور اس کا دونوں طرف (موضوع و محمول) برابر ہوں تو ایسے قیاس کا نتیجہ صحیح ہوتا ہے حالانکہ ایجاب صغریٰ منقہی ہے۔ جیسے ا لیس ب، و کل مالیس ب ج فالنتیجہ اُج۔ صحیح قیاس ہے جب کہ اس کا صغریٰ سالبہ ہے تو ضیح مثال کے لئے یہ کہہ سکتے ہیں۔ الثلثة لیس بزواج و کل مالیس بزواج فرد۔ الثلثة فرد۔ معلوم ہوا کہ شکل اول میں ایجاب صغریٰ شرط نہیں ہے ورنہ سالبہ ہوتے ہوئے نتیجہ ہرگز برآمد نہ ہوتا۔

قوله - والجواب أن السلب من حيث هو هو الخ

اس عبارت سے اعتراض مذکور کا جواب دینا چاہتے ہیں
جواب: کا حاصل یہ ہے کہ تمہارے پیش کردہ قیاس میں جو صغریٰ بظاہر سالبہ نظر آ رہا ہے درحقیقت وہ سالبہ نہیں ہے بلکہ وہ صغریٰ موجبہ سالبہ المحمول بلفظ دیگر موجبہ معدولہ المحمول ہے کیونکہ سلب بحیثیت سلب رفع محض کا نام ہے اور قیاس مذکور کا جو کبریٰ یعنی کل مالیس ب ج ہے اس میں عقد وضع رفع محض نہیں کہ صغریٰ کو سالبہ کہا جائے بلکہ اس میں ثبوت شئی لشئی ملحوظ ہے، چونکہ کل مالیس ب سے مراد ہر وہ شئی ہے جس پر لیس ب یا یعنی اس کے لئے لیس ب ثابت ہو پس ہم جب اسی ثبوت کو صغریٰ میں اعتبار کر لیتے ہیں تو صغریٰ سالبہ نہیں رہ جاتا بلکہ صغریٰ موجبہ معدولہ المحمول ہو جاتا ہے ورنہ قیاس منقہ ہی نہ ہوگا اس لئے کہ اس تقدیر پر اصغر اوسط کے تحت مندرج نہ ہوگا چونکہ قیاس میں اصغر "ا" ہے اور اوسط "مالیس ب" ہے اور لیس ب کے افراد و مصداق وہ ہیں جس کے لئے لیس ب "ثابت ہے اور صغریٰ کو سالبہ ماننے کی تقدیر پر سے یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ اصغر کے لئے لیس ب ثابت ہے کیونکہ صغریٰ میں پہلے سے ثبوت ملحوظ ہی نہیں پس جب اصغر میں لیس ب ثابت نہیں تو اصغر اوسط کے تحت کیونکر مندرج ہوگا مگر جب لیس ب کے ثبوت کا لحاظ صغریٰ میں کر لیا جائے گا تو اصغر اوسط کے تحت مندرج ہو جائے گا لہذا امانتاً پڑے گا کہ مثال مذکور میں صغریٰ سالبہ نہیں ہے بلکہ موجبہ معدولہ المعدول ہے۔

متن المسلم: - "الثانیہ ان یعلم حکم لكل افراد شئی ومقابلہ للآخر کله

او بعضہ فیعلم سلب ذالک الشئی عن الآخر کذا لک بتأمل وما فی المختصر ان لا التاج الا بالاول فادعاء لان اللزوم لا لمقدمة اجنبية يجوز أن یکون مع متعدد والد

وران مع الاول لا ینافیہ“

ترجمہ :- (قیاس کی دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شئی کے جملہ افراد کے لئے ایک حکم معلوم کر لیا جائے اور پھر اس حکم مذکور کے بالمقابل حکم کو جو دوسرے کے لئے کلا و بعضا ثابت ہے جان لیا جائے اس طرح اس شئی کا دوسرے سے (یعنی اکبر کا اصغر سے) کلا و بعضا مسلوب ہونا جان لیا جاسکے گا۔ اور یہ جو مختصر ابن حاجب میں ہے کہ صرف شکل اول ہی منتج ہے تو یہ دعویٰ بلا دلیل ہے کیونکہ مقدمہ اجنبیہ کے بغیر لزوم نتیجہ متعدد اشکال کے ساتھ ممکن ہے اور انتاج کا دوران شکل اول کے ساتھ (اشکال باقیہ) کے لزوم نتیجہ کے منافی نہیں ہے۔

تشریح :- قیاس کے صور نمسہ میں سے دوسری صورت کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو اشکال اربعہ میں سے شکل ثانی کہلاتی ہے۔ اس لئے مصنف نے کہا الثانية ان يعلم حکم الخ۔

قوله۔ 'الثانية ان يعلم حکم لكل افراد شئی الخ

صورت ثانیہ یا شکل ثانی یہ ہے کہ حد اوسط صغریٰ و کبریٰ دونوں میں محمول ہوا کی شرط یہ ہے کہ صغریٰ اگر موجب ہو تو کبریٰ سالبہ اور صغریٰ سالبہ ہو تو کبریٰ موجب ہو مگر ہر حالت میں کبریٰ کا کلیہ ہونا ضروری ہے۔ پس اس وجہ سے یہ شکل بھی مندرجہ ذیل چار ضرور میں نتیجہ دے سکتی ہے۔

ضرب اول :- صغریٰ موجبہ کلیہ و کبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہو، جیسے کل فرس حیوان و لاشنی من الحجر بحیوان، فلاشنی من الفرس بحجر

ضرب دوم :- صغریٰ سالبہ کلیہ و کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہو جیسے لاشنی من الحجر بحیوان و کل انسان حیوان فلاشنی من الحجر بانسان،

ضرب سوم :- صغریٰ موجبہ جزئیہ و کبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہو جیسے بعض الحیوان انسان، ولاشنی من الفرس بانسان۔ بعض الحیوان لیس بفرس

ضرب چہارم :- صغریٰ سالبہ جزئیہ و کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہو۔ جیسے بعض الحیوان لیس بحمار، و کل ناھق حمار، فبعض الحیوان لیس بناھق۔

حاصل عبارت :- مصنف کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ پہلے ایک شئی یعنی قضیہ کے موضوع

(اکبر) کے جمیع افراد کے لئے ایک حکم ایجابی یا سلبی معلوم کیا جائے جیسے لاشئ من الحجر بحیوان یا کل انسان حیوان، یہ حاصل کبریٰ ہوگا۔ پھر اس حکم ایجابی یا سلبی معلوم و مذکور کے بالمقابل دوسری شئی یعنی قضیہ کے موضوع (اصغر) کے کل فرد یا بعض کے لئے ایک حکم جانا جائے گا مثلاً کبریٰ میں اکبر کے لئے اگر ایک مثال میں سلب حیوانیت کا حکم ہے اور دوسری مثال میں ثبوت حیوانیت کا حکم ہے تو اصغر کے لئے اس کے بالمقابل مثال اول میں سلب حیوانیت کے بجائے ثبوت حیوانیت اور مثال دوم میں ثبوت حیوانیت کے بجائے سلب حیوانیت کا حکم لگا کر یہ کہا جائے۔ کل فرس حیوان، یا لاشئ من الحجر بحیوان یہ حاصل صغریٰ ہے اس طرح اکبر کا اصغر سے کلاً و بعضاً مسلوب ہونا یقینی طور پر معلوم ہو جائے گا اور یہی علم نتیجہ ہے۔ جیسے لاشئ من الحجر بانسان، وکل ناطق انسان۔ فلا شئ من الحجر بناطق چنانچہ اس شکل میں پہلے یہ معلوم کیا گیا ہے کہ ناطق کے جمیع افراد کے لئے انسانیت ثابت ہے پھر یہ معلوم ہوا ہے کہ حجر کے جمیع افراد سے انسانیت مسلوب ہے پس جب یہ معلوم ہے کہ حجر کے جمیع افراد سے انسانیت مسلوب ہے تو معلوم ہوا کہ حجر کے تمامی افراد سے ناطق بھی مسلوب ہے۔

تنبیہ: اس تقریر سے تم پر یہ بات واضح ہوگئی ہوگی کہ ماتن کا اشارہ اسبات کی طرف ہے کہ اس شکل کا نتیجہ یا تو سالبہ کلیہ کے روپ میں ہوگا جبکہ قیاس کی ترتیب ضرب اول و ضرب دوم پر ہوگی یا سالبہ جزئیہ کے روپ میں ہوگی جب کہ قیاس کی ترتیب ضرب سوم و ضرب چہارم کے طور پر ہوگی کہ نتیجہ ہمیشہ ادون کے تابع ہوتا ہے۔ سالبہ چونکہ موجبہ سے اور جزئیہ کلیہ سے ادون ہے اس لئے اس کا نتیجہ ہمیشہ یا تو سالبہ کلیہ یا سالبہ جزئیہ آئے گا۔

قولہ۔ بتأمل۔ اس میں اشارہ ہے کہ شکل ثانی کا نتیجہ دینا شکل اول کی طرح بدیہی الانتاج نہیں ہوتا۔ بلکہ یا تو نظری ہے جیسا کہ مشہور ہے یا بدیہی خفی ہے جس میں بیان کی حاجت ہوتی ہے۔ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ نتیجہ کی نفیض کو قیاس کا صغریٰ بنایا جائے اور کبریٰ کو اپنی جگہ باقی رکھ کر شکل اول کے طور پر یوں کہا جائے ”بعض الحجر ناطق وکل ناطق انسان فبعض الحجر انسان، یہ نتیجہ قیاس کے صغریٰ ”لا شئ من الحجر بانسان“ کی نفیض کا ہے جو خلاف مفروض ہونے کی بنا پر باطل ہے پس جب نفیض نتیجہ صحیح نہیں تو نتیجہ صحیح ہوگا۔ یہی معنی ہے ماتن کے قول تأمل کا۔

قوله۔ وما فی المختصر أن لانتاج الابالاول فادعاء لان لزوم الخ

اس عبارت سے ماتن صاحب مختصر علامہ ابن حاجب پر رد کرنا چاہتے ہیں۔ چونکہ علامہ نے مختصر میں کہا ہے کہ شکل اول کے علاوہ، شکل ثانی و شکل ثالث اس وقت تک نتیجہ نہیں دیتا ہے جب تک کہ شکل ثانی و ثالث کو شکل اول کی طرف نہ پھیرا جائے، اور شکل ثانی و ثالث کو شکل اول کی طرف پھیرنے کی صورت یہ ہے کہ اگر شکل ثانی میں عکس کبریٰ کر دیا جائے تو ثانی شکل اول کی طرف پلٹ جائے گا۔ اور شکل ثالث میں اگر عکس صغریٰ کر دیا جائے یا عکس کبریٰ کر دیا جائے پھر اس کو قیاس کے صغریٰ کی جگہ رکھا جائے اور صغریٰ کو کبریٰ کی جگہ میں رکھ کر عکس نتیجہ کر دیں تو ثالث اول کی طرف پلٹ جائے گا غرض قیاس سے لزوم نتیجہ صرف شکل اول کے ساتھ خاص ہے رہے شکل ثانی و ثالث تو لزوم نتیجہ ان سے اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اس کو شکل اول کی طرف پھیرا نہ جائے۔

رد:- کا حاصل یہ ہے کہ صاحب مختصر کا لزوم کو شکل اول کے ساتھ مختص کر دینا دعویٰ بلا دلیل ہے کیونکہ قیاس کے دو مقدموں کا بغیر کسی مقدمہ اجنبیہ کا سہارا لئے ہوئے نتیجہ کو لازم ہونا شکل اول کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ یہ لزوم شکل اول و دیگر اشکال میں بھی پایا جاسکتا ہے چونکہ انتاج قیاس کا معنی یہ ہے کہ قیاس کے دو مقدموں کے سوا کوئی اور مقدمہ نہ ہو جیسے شکل اول میں ہوتا ہے وہیں یہ مطلب بھی ہوتا ہے کہ قیاس کے دونوں مقدموں کے علاوہ کوئی مقدمہ ہو لیکن غیر اجنبیہ ہو جیسے شکل ثانی میں عکس کبریٰ وغیرہ۔

رہا انتاج کا دوران شکل اول کے ساتھ یعنی جہاں شکل اول پائی جائیگی انتاج پایا جائے گا اور جہاں شکل اول نہیں پائی جائے گی انتاج نہیں ہوگا تو یہ دوران شکل اول، اشکال باقیہ کے انتاج کے منافی نہیں ہے چنانچہ ایسا ہو سکتا ہے کہ اشکال باقیہ میں بھی انتاج و لزوم نتیجہ پایا جائے اگرچہ مقدمہ غیر اجنبیہ کی طرف نظر کرتے ہوئے سہی۔

متن المسلم :- ”والتالثة ان يعلم ثبوت امرين لثالث واحد هما كلي فيعلم

التقاؤهما فيه او ثبوت امر له مع عدم ثبوت الآخر له كذا لك فيعلم عدم التقائهما فيه

فلا يكون اللازم الاجزئيا موجبا او سالبا“

ترجمہ :- اور صورت ثالثہ یہ ہے کہ دو امر کا ثبوت امر ثالث کے لئے ہونا معلوم کر لیا جائے اس حال میں کہ ان دو امر میں سے ایک کلی ہو اس طرح ان دو امر کا اجتماع امر ثالث میں ہونا معلوم ہو جائے گا یا ایک امر کا ثبوت اور دوسرے امر کا عدم ثبوت، کسی امر ثالث کے لئے ایسے ہی ہونا معلوم ہو جائے اس طرح یہ معلوم ہو جائے گا کہ دونوں امر، امر ثالث میں مجتمع نہیں ہیں پس نتیجہ موجبہ جزئیہ یا سالبہ جزئیہ ہی ہوگا۔

تشریح :- قیاس کے صور خمسہ میں سے تیسری صورت کو بیان کر رہے ہیں جو شکل ثالث کہلاتی ہے۔ پس کہا الثالثة ان يعلم ثبوت امرين لثالث الخ۔

شکل ثالث یہ ہے کہ جس میں حد اوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں موضوع ہو اس کی بھی دو شرطیں ہیں۔ اول یہ کہ صغریٰ موجبہ ہو۔ دوم یہ کہ صغریٰ و کبریٰ میں سے کوئی ضرور کلیہ ہو خواہ دونوں کلیہ ہوں یا صرف صغریٰ کلیہ ہو یا کبریٰ کلیہ ہو پس ان شرطوں کے تناظر میں اس شکل کے ضرب منتہ کل چھ بنتے ہیں۔

(۱) ضرب اول :- صغریٰ موجبہ کلیہ و کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہو جیسے۔ کل انسان حیوان، و کل انسان ضاحک، فبعض الحيوان ضاحک۔

(۲) ضرب دوم :- صغریٰ موجبہ کلیہ و کبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہو جیسے۔ کل انسان حیوان، ولاشئ من الانسان بفرس، فبعض الحيوان ليس بفرس

(۳) ضرب سوم :- صغریٰ موجبہ جزئیہ و کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہو جیسے بعض الحيوان انسان، و کل حيوان متنفس، فبعض الانسان متنفس،

(۴) ضرب چہارم :- صغریٰ موجبہ جزئیہ و کبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہو جیسے بعض الحيوان انسان ولاشئ من الحيوان بحمام، فبعض الانسان ليس بحمام

(۵) ضرب پنجم :- صغریٰ موجبہ کلیہ و کبریٰ موجبہ جزئیہ سے مرکب ہو جیسے کل انسان حیوان و بعض الانسان كاتب فبعض الحيوان كاتب

(۶) ضرب ششم :- صغریٰ موجبہ کلیہ و کبریٰ سالبہ جزئیہ سے مرکب ہو۔ جیسے کل حيوان حساس، و بعض الحيوان ليس بانسان، فبعض الحساس ليس بانسان۔

قوله۔ اَنْ يَعْلَمَ ثَبُوتَ امْرَيْنِ لِثَالِثٍ وَاحِدَهُمَا كَلْبِي

حاصل عبارت۔ درج بالا عبارت کا مطلب یہ ہے کہ دو امر یعنی اصغر و اکبر کو امر ثالث یعنی حد اوسط جو مقدمہ قیاس میں موضوع واقع ہے کے لئے ثابت مانا جائے مگر اس شرط کے ساتھ کہ اصغر و اکبر کے دونوں حکم ہوتی ہیں سے ایک حکم کلی رکھتا ہو یعنی حد اوسط کے جملہ افراد کے لئے اصغر یا اکبر ثابت ہو۔ بلفظ دیگر دونوں مقدمہ صغریٰ و کبریٰ میں سے کسی ایک کا بہر حال کلیہ ہونا ضروری ہے کہ اس سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ اصغر و اکبر کا اجتماع حد اوسط میں یقینی طور پر ہے پس اکبر کا ثبوت بعض اصغر کے لئے ہو جائے گا جیسے بعض الانسان ضاحک و کل انسان حیوان، فبعض الضاحک حیوان۔

مثال مذکور شکل ثالث کی شرط پر مرتب ہے جس میں اولاً یہ معلوم کیا گیا ہے کہ خُک و حیوانیت انسان کے لئے ثابت ہیں اور حیوانیت کا ثبوت انسان کے جمیع افراد کے لئے ہے جبکہ خُک کا ثبوت اسی انسان کے بعض افراد کے لئے ہے۔ پس خُک و حیوانیت بہر دو تقدیر انسان کے لئے بطور بعضیت ضرور ثابت ہے جو موجبہ جزئیہ کا مفاد ہے لہذا دونوں مقدموں میں سے ایک کا کلیہ ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر ان میں ایک بھی کلی نہ ہو بلکہ اصغر و اکبر میں سے ہر ایک کا ثبوت حد اوسط کے لئے بطور جزئی ہو تو اصغر و اکبر دونوں کا التقاء حد اوسط میں ضروری نہ رہ جائے گا چونکہ بہر تقدیر ثبوت بعضیت و جزئیت ایسا ممکن ہے کہ اصغر کا بعض فرد جو اوسط کے لئے ثابت ہے وہ اکبر کے بعض فرد کا غیر ہو جو اوسط کے لئے ثابت ہے اس وقت اکبر کا ثبوت اصغر کے لئے لازم نہ ہوگا اسلئے دونوں مقدموں میں سے ایک کا کلیہ ہونا ضروری ہے یہ تفصیل ہے شکل ثالث کی دو شرطوں میں سے ایک شرط یعنی مقدمین میں سے ایک کے کلیہ ہونے کی۔

قوله۔ اَوْ ثَبُوتِ امْرَلِهِ مَعَ عَدَمِ ثَبُوتِ الْآخَرِ لَهُ كَذَلِكَ۔ الخ

اس عبارت سے شکل ثالث کی دوسری شرط یعنی ایجاب صغریٰ کی طرف اشارہ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اولاً ایک امر یعنی اصغر کا ثبوت اوسط کے لئے جانا جائے تاکہ صغریٰ موجبہ ہو سکے کہ ایجاب صغریٰ شرط ہے۔ پھر امر دوم یعنی اکبر کا سلب اوسط سے کیا جائے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ایجاب و سلب دونوں میں سے ایک کلیہ ہو یہ حاصل کبریٰ ہوگا اور اول حاصل صغریٰ تھا۔ پس جب اس

طرح صغریٰ و کبریٰ کو ترتیب دیں گے تو اکبر کا سلب بعض اصغر سے لازماً ہوگا۔ جیسے بعض الحيوان ناطق، ولا شئ من الحيوان بجماد، فبعض الناطق ليس بجماد مثال مذکور شکل ثالث کی دونوں شرطوں کے مطابق ہے چنانچہ صغریٰ موجبہ ہے اور مقدمتین میں سے ایک کلیہ ہے مگر چونکہ کبریٰ سالبہ ہے اس لئے اکبر کا سلب اصغر کے بعض افراد سے لازم ہے کیونکہ صغریٰ میں جب یہ معلوم ہو گیا کہ بعض حیوان کے لئے نطق ثابت ہے اور پھر کبریٰ میں حیوان کے جملہ افراد سے جماد کلیہً مسلوب ہے تو یقیناً معلوم ہو گیا کہ نطق و جماد یکجا نہیں ہو سکتے اس لئے مصنف نے کہا فیعلم عدم التقاء هما فیہ۔

قوله۔ فلا يكون اللازم الاجزئاً موجباً اوسالباً

شکل مذکور کی شرط ”ایجاب صغریٰ و کلیت احدی المقدمتین پر متفرع ہے۔ حاصل یہ ہے کہ شرط شکل ثالث کے پیش نظر اس قیاس کا نتیجہ ہمیشہ یا تو موجبہ جزئیہ ہوگا یا پھر سالبہ جزئیہ آئے گا۔ چنانچہ شرط اول کی طرف نظر کرتے ہوئے جب قیاس ضرب اول کے طریقہ پر موجبہ کلیہ صغریٰ، موجبہ کلیہ کبریٰ سے اور ضرب ثالث کے طریقہ پر موجبہ جزئیہ صغریٰ و موجبہ کلیہ کبریٰ سے، اور ضرب خامس کے طریقہ پر موجبہ کلیہ صغریٰ، موجبہ جزئیہ کبریٰ سے مرکب ہوگا تو نتیجہ و قیاس یا مطلوب ہمیشہ موجبہ جزئیہ آئے گا جیسا کہ گذشتہ مثالوں سے ظاہر ہے۔ اور شرط ثانی کی طرف نظر کرتے ہوئے جب قیاس ضرب ثانی کے طریقہ پر، موجبہ کلیہ صغریٰ و سالبہ کلیہ کبریٰ سے اور، ضرب رابع کے مطابق موجبہ جزئیہ صغریٰ و سالبہ کلیہ کبریٰ اور ضرب سادس کے طریق پر موجبہ کلیہ صغریٰ و سالبہ جزئیہ کبریٰ سے مرکب ہوگا تو نتیجہ قیاس یا مطلوب ہمیشہ سالبہ جزئیہ آئے گا جیسا کہ گذرا۔

متن المسلم :- ”والرابعة أن يثبت الملازمة بين امرين فينتج فيه وضع المقدم وضع التالي والافلا لزوم ولا عكس لجواز اعمية اللازم والرفع بالعكس واورد منع استلزام الرفع الرفع لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا وقع جاز عدم بقاء اللزوم فلا يلزم انتفاء الملزوم اقول اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقاد يرفوكت الانفكاك وهو عدم بقاء اللزوم داخل في الجميع فهذا المنع يرجع الى منع اللزوم وقد فرض هف فتدبر“

ترجمہ :- چوتھی صورت یہ ہے کہ دو امر کے درمیان ملازمت ثابت کر دیا جائے تو اس میں وضع مقدم وضع ثانی کا نتیجہ دے گا ورنہ دونوں امر کے درمیان لزوم نہیں رہے گا اور اس کا عکس نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ممکن ہے کہ لازم عام ہو اور رفع برعکس وضع ہے، اور اعتراض کیا گیا ہے کہ ثانی کا رفع مقدم کے رفع کو مستلزم ہونا ممنوع ہے اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ انتفاء لازم محال ہو پس جب انتفاء لازم کا وقوع فرض کر لیا جائے تو لزوم باقی نہیں رہ جائے گا تو ملزوم کا انتفاء لازم نہیں آئے گا میں کہوں گا کہ لزوم حقیقت میں تمام اوقات و جملہ تقادیر میں انفکاک کے امتناع کا نام ہے لہذا وقت انفکاک اور وہ لزوم کا باقی نہ رہتا ہے، جمیع تقادیر میں داخل ہے غرض یہ اعتراض تو منع لزوم کی طرف راجع ہے حالانکہ لزوم فرض کیا گیا ہے یہ خلاف مفروض ہے اسلئے غور کرو!

تشریح :- قیاس کے صور خمسہ قریبہ میں سے چوتھی صورت قیاس استثنائی کا ذکر اس عبارت میں ہے۔ اور شکل رابع کو مصنف نے ترک کر دیا کہ وہ قریب الامتاج نہیں ہوتا بلکہ بعید از قیاس ہے۔ اس کے برعکس شکل ثانی و ثالث چونکہ بعید از قیاس نہیں ہیں بلکہ قریب الامتاج ہوتے ہیں اس لئے قریبہ میں داخل ہیں چونکہ شکل ثانی کو شکل اول کی طرف نقل کرنے کے لئے نقیض نتیجہ کو صغریٰ بنادینا کافی ہے ایسے ہی شکل ثالث کو اول کی طرف پھیرنے کے لئے نقیض نتیجہ کو کبریٰ بنادینا کافی ہے کسی مقدمہ اجنبیہ کے سہارا لینے کی ضرورت نہیں پڑتی جیسا کہ گذرا۔ اس لئے مصنف نے صرف اول و ثانی اور ثالث کو ذکر کیا اور رابع کو ترک کر دیا پھر شروع کیا قیاس استثنائی کے بیان میں تو کہا الرابعة ان یثبت الملازمة الخ۔

قوله۔ الرابعة ان یثبت الملازمة بین امرین الخ

اس عبارت سے قیاس استثنائی کی طرف اشارہ ہے۔ اس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔
 قیاس استثنائی :- اس کو کہتے ہیں جس میں عین نتیجہ یا نقیض نتیجہ بالفعل مذکور ہو..... یہ قیاس بھی دو مقدمہ سے مرکب ہوتا ہے اولاً ایک قضیہ شرطیہ کو ذکر کرتے ہیں پھر حرف استثنائی ”لکن“ کے ذریعہ دوسرا مقدمہ وضعیہ لاتے ہیں جس میں اس کے دونوں جزوؤں میں سے ایک کا اثبات یا رفع ہوتا ہے تاکہ جزء آخر کی وضع یا اس کا رفع لازم ہو سکے۔ شرطیہ متصلہ میں اس کی مثال اس طرح دی جاتی ہے۔
 كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لکن الشمس طالعة - نتیجہ ان

النهار موجود۔ لکن النهار ليس بموجود ينتج، أن الشمس ليست بطالعة اور شرطیہ منفصلہ میں اس کی مثال یہ آتی ہے۔

دائماً اما ان يكون هذا العدد زوجاً او فرداً، لكن هذا العدد زوج ينتج انه ليس بفرد..... ولكنه ليس بزواج ينتج انه فرد۔

ان دونوں مثالوں سے ظاہر ہے کہ قیاس کی ترتیب شرطیہ متصلہ کے طور پر ہو تو وضع (ثبوت و وجود) وضع کا نتیجہ دے گا اور رفع (نفی) رفع کا نتیجہ دیتا ہے اس کے برعکس قیاس کی ترتیب اگر شرطیہ منفصلہ کے طریق پر ہوئی تو وضع رفع کا اور رفع وضع کا نتیجہ دے گا۔

شرائط:- قیاس استثنائی کے انتاج کی چند شرطیں یہ ہیں۔

(۱) شرطیہ موجبہ ہو۔ پس اگر شرطیہ سالبہ ہوگا تو وضع و رفع میں سے کچھ بھی نتیجہ نہ دے گا۔

(۲) شرطیہ اگر متصلہ ہو تو اس کے لئے لزومیہ ہونا شرط ہے اور منفصلہ ہو تو عنادیہ ہونا شرط ہے۔

(۳) دو امر میں سے ایک ہونا ضروری ہے۔ ایک یہ کہ شرطیہ کلیہ ہو دوسرا یہ کہ استثناء یعنی وضع و رفع کلیہ ہو۔

حاصل عبارت:- ماتن کی عبارت کا ما حاصل یہ ہے کہ دو امر مثلاً طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان

ملازمت ثابت ہو یا اس طور کہ جب جب ان دونوں امر میں سے ایک ثابت ہو تو دوسرا بھی ثابت

ہو جائے جیسے کلمات الشمس طالعة فالنهار موجود پھر اب لکن کے ذریعہ اگر مقدم

کا ثبوت وضع مذکور ہو تو نتیجہ تالی کے وضع و ثبوت کا ہوگا جیسے مثال مذکور ہیں "لکن الشمس طالعة"

میں ذکر مقدم بطور وضع و تحقق کے ہے اس لئے نتیجہ بھی تالی کے وضع و تحقق کا ہوگا جیسے فالنهار موجود اگر وضع

مقدم، وضع تالی کا نتیجہ نہ دے تو مقدم و تالی کے درمیان لزوم نہیں رہ جائے گا کہ ملزوم کا تحقق لازم کے

تحقق کو مستلزم ہے اور اس مقام پر یہی مفروض ہے کہ تالی مقدم کے لئے لازم اور مقدم اس کا ملزوم ہے لہذا

مقدم و تالی کے درمیان لزوم کی نفی خلاف مفروض ہے۔ البتہ تالی کا تحقق وضع مقدم کے وضع کا نتیجہ نہ

دے گا اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ تالی جو لازم ہے مقدم ملزوم کا، ملزوم سے اعم ہو تو تحقق لازم تحقق

ملزوم کا نتیجہ نہیں دے سکتا کیونکہ اعم کا تحقق اخص کے تحقق کو مستلزم نہیں ہوتا جیسے تحقق حیوان تحقق انسان کو

لازم نہیں۔ حال البتہ اگر رفع تالی مقصود ہو تو رفع تالی رفع مقدم کا نتیجہ دے گا کہ لازم کا رفع ملزوم کے

رفع کو یا اعم کا انتفاء اخص کے انتفاء کو مستلزم ہوتا ہے مگر مقدم کا رفع لازم کے رفع کا نتیجہ نہیں دیتا اس لئے کہ ملزوم کا رفع لازم کے رفع کو مستلزم نہیں ہوتا کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ملزوم اخص ہو اور لازم اعم ہو اور یہ مسلم کہ اخص کے رفع سے عام کا رفع لازم نہیں آتا چنانچہ انسان کے انتفاء سے حیوان کا انتفاء اور آگ کے انتفاء سے حرارت کا انتفاء لازم نہیں۔

قولہ۔ واورد منع استلزام الرفع الرفع لجواز استحالة الخ

ماقن کے قول ”والرفع بالعکس“ پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے درج بالا عبارت میں اسی اعتراض کی طرف اشارہ ہے۔

اعتراض :- کی تقریر یہ ہے معترض کہتا ہے کہ ہم کو تسلیم نہیں ہے کہ تالی کا رفع مقدم کے رفع کو مستلزم ہے اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ کوئی ایک ایسا قضیہ شرطیہ ہو جس میں تالی یعنی لازم کا انتفاء مقدم یعنی ملزوم سے محال ہو مطلب یہ ہے کہ شرطیہ میں ایسی تالی ولازم ہو کہ اپنے مقدم و ملزوم کے ساتھ ہمیشہ قائم ہو اس کا انفکاک اس سے محال ہو پس جب اسی تالی کو جس کا انتفاء اور انفکاک محال ہے کا وقوع فرض کر لیا جائے تو دوسرا استحالہ یہ لازم آئے گا کہ قضیہ شرطیہ کے درمیان لزوم نہیں رہ جائے گا لہذا ایک محال محال آخر کو مستلزم ہوگا۔ جب ایک محال (انتفاء لازم) کا وقوع فرض کر لینے سے دوسرا محال (عدم بقاء لزوم) لازم آیا تو شرطیہ میں لزوم باقی نہ رہا لہذا انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم نہ ہوگا کیونکہ اس تقدیر پر تالی لازم نہ رہی اور ملزوم ملزوم ہی نہ رہا کہ اس کا انتفاء لازم آئے الغرض انتفاء تالی انتفاء مقدم کو مستلزم نہیں ہے۔

قولہ۔ ”اقول اللزوم حقیقة امتناع الانفکاک..... قد فرض

جواب اس عبارت سے اعتراض مذکور کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ تالی کا رفع مقدم کے رفع کو اس وقت مستلزم ہے جب مقدم و تالی کے درمیان رشتہ لزوم برقرار رہے اور آپ نے جو صورت پیش کی ہے کہ انتفاء تالی بغیر انتفاء مقدم کے پایا گیا ہے تو اس لئے کہ اس میں نسبت لزوم ہی نہ رہی غرض رفع تالی، رفع مقدم کا نتیجہ دینے کی جو بنیاد تھی کہ مقدم و تالی کے درمیان لزوم باقی رہے وہی منقہی ہے۔ لہذا یہ اعتراض ہم کو مضرت نہیں کیونکہ قضیہ شرطیہ کلیہ میں جو لزوم معتبر ہے اس سے مراد یہ ہے کہ مقدم سے تالی کا انفکاک جمیع اوقات و تقادیر میں ممتنع ہو حالانکہ

آپنے لزوم سے جس وقت لزوم کا انفکاک کیا وہ وقت بھی مقدم وتالی کے درمیان لزوم کے جمیع اوقات میں سے ایک وقت ہے غرض وقت انفکاک بھی مقدم وتالی کے درمیان لزوم کے جملہ اوقات و تقادیر میں داخل ہے۔ حاصل یہ کہ وقت انفکاک، لزوم کے وقتوں میں سے ایک وقت ہے پس جو ان دونوں کے درمیان لزوم کا وقت تھا اس وقت انفکاک لزوم پایا گیا اس لئے یہ اعتراض مقدم وتالی کے درمیان منع لزوم کی طرف پلٹ گیا جبکہ تالی کا رفع مقدم کے رفع کو اس وقت مستلزم مانا گیا تھا جب دونوں کے درمیان لزوم باقی ہو اور یہ خلاف مفروض ہے۔

قولہ۔ فتدبر۔ اپنے قول فتدبر سے جواب مذکور کے ضعف بلکہ رد کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تقریر رد: یہ ہے کہ شرطیہ کلیہ میں مقدم وتالی کے درمیان جو لزوم کی شرط ہے اس لزوم سے جمیع اوقات و تقادیر میں لزوم کی شرط ہونا مراد نہیں ہے بلکہ جملہ اوقات ممکنہ و تقادیر ممکنہ میں لزوم شرط ہے۔ یہ معنی یہ ہے کہ ان تمام تقادیر و اوقات میں لزوم شرط ہے جس میں تالی کا مقدم کیسا تھا اجتماع ممکن ہو سکے اور یہ بہت ظاہر ہے کہ وہ تقدیر جو تالی یا لزوم تالی کے منافی ہے وہ ایسی تقدیر ہے جس میں تالی کا مقدم کے ساتھ اجتماع ممکن نہیں ہے لہذا تقدیر انفکاک لازم ان تمام تقادیر ممکنہ میں داخل ہی نہیں جو شرطیہ میں معتبر ہیں پس مصنف کا یہ کہنا کہ یہ اعتراض منع لزوم کی طرف راجع ہے صحیح نہیں۔

جواب رد: مصنف کے جواب پر جو رد و اعتراض کیا گیا اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) جس دوشی کے درمیان لزوم ہو بایں طور کہ لازم ممتنع الانفکاک ہو تو ظاہر ہے کہ وہ لزوم، وجود لزوم کے جمیع اوقات میں پایا جائے گا پس سوال یہ ہے کہ وقت انفکاک اس جمیع میں داخل ہے یا نہیں! بر تقدیر ثانی تسلیم ہے کہ تالی کا رفع مقدم کے رفع کا نتیجہ نہ دے گا چونکہ نتیجہ دینے کے لئے شرط ضروری یہ ہے کہ تقدیر رفع تالی وجود مقدم کے جملہ تقادیر میں داخل ہو حالانکہ اس تقدیر پر یہ فرض کیا گیا ہے کہ وقت انفکاک، وجود مقدم کے جمیع اوقات میں داخل نہیں ہے اور بر تقدیر اول یعنی وقت انفکاک اگر وجود مقدم کے جمیع اوقات میں داخل ہے تو اس تقدیر پر بھی نہیں خالی ہوگا کہ تالی لازم کا مقدم سے انفکاک ممتنع ہوگا یا نہیں، بر شق ثانی مقدم وتالی دونوں کے مابین لزوم متحقق نہ ہوگا تو لزوم کلیہ جو قیاس استثنائی کا جزء ہے کا کاذب ہونا لازم آئے گا رہا شق اول کہ تالی کا مقدم سے انفکاک ممتنع ہوگا تو اس

تقدیر پر تالی کا رفع مقدم کے رفع کو بہر حال مستلزم ہے وھذا هو المطلوب۔

(۲) اس جگہ بعض اکابر نے یہ افادہ کیا ہے کہ وضع وضع کا اور رفع رفع کا نتیجہ دینے کا لزوم اس وقت ہے جب ملازمت اور استثناء دونوں صادق ہوں لہذا انتفاء لازم کے استحالة کے جواز کا قول کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ استثناء صادق نہیں ہے لہذا ماتن کے قول والرفع بالعکس پر اعتراض ہی درست نہیں۔

متن المسلم: "الخامسة أن تعلم المنافاة بينهما اما صدقا فقط او كذبا فقط

او فيهما فتلزم النتائج بحسبها فتفكر"

ترجمہ:۔ پانچویں صورت یہ ہے کہ دو امر کے مابین منافات معلوم کر لیا جائے خواہ صرف صدق میں خواہ صرف کذب میں یا دونوں میں تو نتائج اسی اعتبار سے لازم ہونگے پس (نتائج پر غور کرو۔

تشریح:۔ صورتہ قریبہ میں سے یہ پانچویں اور آخری صورت کا بیان ہے جس میں قیاس استثنائی انفصالی کی صورت پیش کی ہے۔

قوله۔ الخامسة أن تعلم المنافاة بينهما اما صدقا فقط الخ

اس عبارت میں مصنف نے شرطیہ منفصلہ کی تینوں مشہور قسموں کی تعریفات کی طرف اشارہ

کیا ہے پھر ان تینوں کے نتائج کی طرف فکر کی دعوت دی ہے۔

اقسام مشہورہ:۔ شرطیہ منفصلہ کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) مانعة الجمع. (۲) مانعة الخلو (۳) حقیقیہ

(۱) مانعة الجمع:۔ دو امر کے مابین منافات اگر صرف صدق میں ہو بایں طور کہ دونوں بیک وقت صادق

نہیں آسکتے ہوں ہاں البتہ دونوں کاذب ہو سکتے ہیں تو مانعة الجمع ہے جیسے اما ان يكون هذا الشئی

انسانا او فرسا۔

(۲) مانعة الخلو۔ دو امر کے درمیان منافات اگر صرف کذب میں ہو بایں طور کہ دونوں مقدمے بیک

وقت غلط نہیں ہو سکتے ہاں البتہ دونوں بیک وقت صادق آسکتے ہیں تو یہ مانعة الخلو ہے جیسے زید اضافی

الماء او لا يغرق۔

(۳) حقیقیہ۔ دو امر کے درمیان منافات اگر صدق و کذب دونوں میں ہو بایں طور کہ دونوں بیک

وقت نہ ہی صادق آسکتے ہوں نہ ہی دونوں کاذب ہی ہو سکتے ہیں تو حقیقیہ ہے۔ اما ان يكون هذا

العدد زوجاً او فرداً۔

اخذ نتائج :- (۱) منافات اولی (مانعة الجمع) میں وضع مقدم رفع تالی کا اور وضع تالی رفع مقدم کا نتیجہ دے گا اس لئے وضع مقدم وضع تالی کا یا وضع تالی وضع مقدم کا نتیجہ نہ دے گا ورنہ دوا امر کے درمیان اجتماع لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کہ دونوں امر کے درمیان منافات فرض کیا گیا ہے۔

(۲) منافات ثانیہ (مانعة الخلو) میں رفع مقدم، وضع تالی کا اور رفع تالی وضع مقدم کا نتیجہ دے گا اس لئے رفع مقدم، رفع تالی کا یا رفع تالی رفع مقدم کا نتیجہ ہرگز نہ دے گا ورنہ دونوں کا کذب و انقضاء لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کہ دونوں میں کذب میں منافات تسلیم کیا گیا ہے۔

(۳) منافات ثالثہ (حقیقیہ) میں ہر ایک کی وضع دوسرے کے رفع کا اور ہر ایک کا رفع دوسرے کی وضع کا نتیجہ دے گا یعنی وضع مقدم رفع تالی کا، رفع مقدم وضع تالی کا یا نہی وضع تالی رفع مقدم کا اور رفع تالی وضع مقدم کا نتیجہ دے گا ورنہ صدق و کذب کا اجتماع لازم آئے گا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ صدق و کذب دونوں میں منافات فرض کیا گیا ہے۔ جیسے

(۱) امان یکون هذا العدد زوجاً او فرداً۔ لکنہ زوج ینتج فلیس بفرد۔

(۲) امان یکون هذا العدد زوجاً او فرداً لکنہ فرد ینتج فلیس بزوج۔

(۳) امان یکون هذا العدد زوجاً او فرداً لکنہ لیس بزوج ینتج فہو فرد۔

(۴) امان یکون هذا العدد زوجاً او فرداً لکنہ لیس بفرد ینتج فہو زوج۔

انہیں مثالوں پر مانعة الجمع اور مانعة الخلو کے نتائج کو قیاس کر لو! جس کی طرف ماتن نے اپنے

قول ”تفکر“ سے اشارہ کیا ہے۔

متن المسلم :- مسئلة ”السمنية نفوا افادة النظر العلم مطلقاً قائلین بأن لا علم

الابالحس لان الجزم قد یکون جهلاً وهو مثل العلم فبماذا یعلم أن الحاصل بعده

علم ویجاب بانه یتتمیز بالعوارض فان البداهة تحکم عند النظر الصحيح انه علم

لا جهل ”اقول“ وفيه انه بماذا یعلم انه نظر صحيح فان الاحتمال قائم من المبادئ

الى المقاطع مثلاً بمثل والحس لا يفيد الا علماً جزئياً وهو لا يكون كاسباً بل الحق منع التماثل كما هو مذهبنا فتدبر“

ترجمہ :- یعنی سمنیہ نے نظر کے افادہ علم سے انکار کیا ہے انکا کہنا ہے کہ علم صرف حس سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ جزم کبھی جہل ہوتا ہے اور وہ علم کے مثل ہے تو پھر کس طرح یہ معلوم ہو سکیگا کہ نظر کے بعد جو حاصل ہوا ہے وہ علم ہی ہے اسکا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ وہ عوارض سے ممتاز ہوتا ہے کیونکہ نظر صحیح کے بعد بداہت عقل حکم لگا دیتی ہے کہ وہ علم ہی ہے جہل نہیں ہے۔ اس پر میں کہتا ہوں کہ یہ کیسے جانا جائے گا کہ نظر صحیح ہے چونکہ احتمال خطاء کا مبادی سے لیکر مقاطع تک جوں کا توں رہتا ہے اور حس تو وہ صرف علم جزئی کا فائدہ دیتی ہے جو کاسب نہیں ہوتی۔ بلکہ حق یہ ہے کہ تماثل ممنوع ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے لہذا فکر سے کام لو!

تشریح :- جب ماتن نظر کی تعریف، اس کے حکم اور اس کے اقسام جو موصل الی المطلوب ہیں سے فارغ ہو گئے تو مفاد نظر کے بیان کرنے کا ارادہ کیا، مفاد نظریہ ہے کہ نظر مطلقاً تصورات و تصدیقات کے علم کا فائدہ دیتا ہے، مفاد نظر کا بیان اس لئے ضروری سمجھا کہ اس میں عقلاء کا زبردست اختلاف ہے یہاں تک کہ ان میں سے بعض نے جیسے سمنیہ، ملاحدہ نے مطلقاً نظر کے افادہ علم سے انکار کیا ہے اور بعض جیسے فلاسفہ نے خصوصاً الہیات میں افادہ نظر کے جزم سے انکار کیا پس مصنف نے ان لوگوں کے رد و ابطال کا ارادہ کیا جنہوں نے مطلقاً نظر کے افادہ سے انکار کیا ہے اس لئے کہا السمنیۃ نفوا الخ۔

قولہ۔ السمنیۃ سمنیہ س کے ضمہ اور میم کے فتح کے ساتھ آیا ہے سومنات کی طرف منسوب ہے بت پرستوں کا ایک طبقہ جو تناسخ کا عقیدہ رکھتا ہے سمنیہ کہلاتا ہے ان کا عقیدہ ہے کہ جو سومنات مندر کی زیارت کرے گا اس کی روح تناسخ سے محفوظ رہے گی جیسا کہ شرح طوابع وغیرہ میں ہے اور شامی نے انساب میں ذکر کیا ہے کہ سمنیہ وہ دھریہ ہے جو تناسخ کا عقیدہ رکھتے ہیں ان کی رہائش گاہ ہندوستان ہے سومنات کی طرف منسوب ہے اور سومنات ان کی ایک بڑی تیرتھ گاہ ہے۔

قولہ۔ 'نفوا افادۃ النظر العلم قائلین بان لا علم الا بالحس الخ

اس عبارت میں سمنیہ کا نظریہ بیان کیا ہے۔ سمنیہ کہتے ہیں کہ نظر عقل سے کوئی علم حاصل نہیں

ہو سکتا اگر کسی سے علم حاصل ہو سکتا ہے تو وہ صرف حس ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ نظر سے جو جزم حاصل ہوتا ہے وہ کبھی خلاف واقعہ بھی ہوتا ہے اور یہ سراسر جہل ہے اور یہ جہل جو بعد نظر حاصل ہوا ہے بعینہ اس علم واقع مطابق کی طرح ہے جو علم کہ نظر کے بعد حاصل ہوتا ہے پس جب نظر سے علم و جہل دونوں حاصل ہوتے ہیں تو پھر کس طرح یہ معلوم ہو سکے گا کہ نظر سے جو ہم کو حاصل ہوا ہے علم ہی ہے جہل نہیں ہے..... سمیہ کی دلیل کی مزید توضیح یہ ہے کہ نظر کے بعد جو جزم حاصل ہوتا ہے اس میں اکثر غلطیاں ہو جایا کرتی ہیں کہ نظر سے حاصل شدہ علم کے بارے میں آراء متناقض ہیں چنانچہ بہت سے عقلاء نظر کرتے ہیں تو اس کو اس نظر سے ایسا مطلوب حاصل ہوتا ہے جو ناظر اول کے مطلوب سے منقض ہوتا ہے اور یہ بدیہی ہے کہ بیک وقت دونوں مطلوب ایک واقعہ کے مطابق نہیں ہو سکتے ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور یہ محال اور جو مستلزم محال ہے وہ محال ہوتا ہے لہذا نظر سے واقع کے مطابق علم کا حاصل ہونا محال ہے یہی مذہب ملاحدہ کا ہے اور باب الہیاب میں فلاسفہ کا بھی یہی نظریہ ہے۔

اس کے برخلاف جمہور عقلاء کا مذہب مختاریہ ہے کہ ہر وہ نظر جو صحیح ہو مستجمع شرائط ہو اور موانع سب مرتفع ہوں وہ تصورات، خواہ تصدیقات الہیہ وغیرہ سب میں علم کا افادہ کرتا ہے کیونکہ جو شخص نظر صحیح، مستجمع شرائط پر نظر رکھے اور ساتھ ہی حال لازم اس کے پیش نظر رہے تو اس کو جزم حاصل ہوتا ہے کہ ہر نظر صحیح علم بالجزم کا بدایۃ افادہ کرتا ہے۔ رہے نافیین کا یہ کہنا کہ حصول علم کا ذریعہ صرف حس ہے صحیح نہیں اولاً اس لئے کہ ہم کو بدیہات کا علم حاصل ہوتا ہے جن میں حس کو مطلقاً دخل نہیں جیسے ہمارا قول کل مضایفة لایوجد بدون الآخر ثانیاً حس بھی بے شمار غلطیاں کرتا ہے چنانچہ حاسہ بصر، صغیر کو کبیر، کبیر کو صغیر واحد کو اثنين اور اثنين کو اربعہ دیکھتا ہے، یونہی حاسہ ذائقہ میٹھا کو کڑوا پاتا ہے وغیرہ۔ غرض بذریعہ حس علم حاصل ہونے کے بعد جو جزم حاصل ہوتا ہے وہ کبھی جہل، غیر مطابق للواقع ہوتا ہے اس لئے حس بھی اس جزم کا افادہ نہیں کر سکتا جو حس کہ علم مطابق للواقع کا جزم پیدا کرتا ہے۔ حاصل یہ کہ نظر کی طرح حس کے ذریعہ حاصل شدہ جہل بھی علم کے مثل ہو گیا تو پھر کیسے جانا جائے گا کہ۔ جس کے ذریعہ جو حاصل ہوا ہے وہ علم ہی ہے جہل نہیں۔ فما هو جوابکم فہو جوابنا۔ شرح عقائد میں علامہ سعد الدین تفتازانی نے سمیہ و ملاحدہ کے نظریہ کا بطلان کرتے ہوئے کہا ہے کہ بعض نظر کا فساد کے

سبب مفید علم نہ ہونا اس بات کی دلیل نہیں بن سکتی کہ ہر نظر صحیح مستجمع شرائط بھی مفید علم نہیں ہے علاوہ ازیں جو تم نے نفی نظر پر استدلال کیا ہے وہ نظر عقل ہی سے ہے تو اسمیں اسی بات کا اثبات ہے جسکی نفی کر چکے ہو یعنی دعویٰ تھا نظر عقلی کے علم کے افادہ کی نفی کا اور نفی پر جو دلیل تم نے ذکر کی ہے وہ نظر عقل ہی سے ثابت ہے غرض تمہارا قول اول (دعویٰ) تمہارے قول آخر دلیل کے مناقض ہے۔

قوله۔ ویجاب بانہ یتمیز بالعوارض فان البداهة تحکم الخ۔

اس عبارت سے سمنیہ وغیرہ عسکرین نظر کے اعتراض کا جواب معترکہ کی طرف سے دیا گیا ہے۔ معترکہ کا یہ جواب مصنف کے نزدیک ناپسندیدہ ہے اس لئے یجاب سے ذکر کیا۔

معترکہ کا جواب :- معترکہ کہتے ہیں کہ ہم کو تسلیم ہے کہ نظر سے حاصل شدہ علم و جہل حقیقت و ماہیت کے اعتبار سے متفق و متحد ہیں تاہم ان دونوں متماثلات کے درمیان امتیاز مشکل نہیں کیونکہ علم و جہل کے عوارض و لوازم مختلف ہوتے ہیں پس یہ متماثلات اپنے اپنے عوارض و لوازم کے مختلف و ممتاز ہونے کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز ہو جائیں گے، چنانچہ نظر صحیح کے بعد ان عوارض کے ملاحظہ کر لینے کے بعد، ہدایت عقلیہ حکم لگا دیتی ہے کہ وہ علم ہے جہل نہیں، اور ماہیت نوعیہ کے افراد و اشخاص بھی عوارض ہی کے ذریعہ مختلف ہوتے ہیں اور اسی سے عقل کے نزدیک ماہیت کے اعتبار سے بھی ممتاز گردانے جاتے ہیں لہذا یہ کہنا کہ جہل علم کی طرح ہو جائے گا تو امتیاز نہیں ہو سکے گا صحیح نہیں۔

قوله۔ ”اقول وفيه انه بماذا يعلم انه نظر صحيح فان الاحتمال الخ

درج بالا عبارت میں جواب معترکہ پر مصنف کا اعتراض مذکور ہے۔

تقریر اعتراض :- یہ ہے کہ معترکہ کا یہ کہنا کہ نظر صحیح کے وقت ہدایت عقلیہ حکم لگا دیتی ہے کہ یہ علم ہے جہل نہیں، غلط ہے کیونکہ اولاً نظر ہی میں کلام ہے کہ جس نظر کو حصول علم یا حصول مطلوب کے لئے ترتیب دیا ہے کیا پتہ کہ وہ نظر بھی صحیح ہے کہ نہیں، اس لئے کہ خطاء اور جہل کا احتمال جس طرح مطالب و مقاصد میں رہتا ہے بعینہ اسی طرح دلائل و مقدمات میں بھی خطاء کا احتمال برابر رہتا ہے تو پھر کیسے جانا جاسکے گا کہ وہ نظر صحیح ہے اور دوسرا فاسد ہے اور جب نظر صحیح و نظر فاسد کے درمیان فرق ہی نہیں ہو سکتا تو اس نظر سے کیسے علم ہوگا۔

قوله۔ ”والحس لا یفید الاعلماء جزئياً وهو لا یكون کاسباً

مصنف کے ذکر کردہ اعتراض پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اس عبارت سے ماتن نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض و جواب کی تقریر مندرجہ ذیل ہے۔

اعتراض :- یہ ہے کہ ماتن کا یہ کہنا کہ ”خطا و غلطی کا احتمال مبادی سے مقاطع تک اور دلائل سے مطالب تک برابر رہتا ہے اس لئے مبادی یا دلائل و نظر کے بارے میں یقینی طور پر یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ صحیح ہے، درست نہیں کیونکہ ایسا ممکن ہے کہ مبادی علوم حسی ہوں یعنی نظر کی صحت و درستگی حس سے یا ان مقدمات سے معلوم ہو جائے جس کا تعلق حس سے ہے چونکہ معتزلہ و سمنیہ کوئی بھی حس سے انکار نہیں کرتے۔

جواب :- ماتن اعتراض مذکور کا جواب اپنے قول ”والحس لا یفید“ سے دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ حس سے زیادہ سے زیادہ علم جزئی حاصل ہو سکتا ہے اور علم جزئی نہ کاسب ہوتا ہے نہ مکتسب پس حس سے بالکل صحت نظر کی درستگی کا علم نہیں ہو سکتا۔ مصنف نے اس مقام پر حاشیہ میں اسی مضمون کو بایں الفاظ ذکر کیا ہے۔

”جواب سوال وهو انه يجوز أن يكون مقاطع العلم علوماً حسية ومقاطع الجهل علوماً عقلية فأجاب بأن العلوم الحسية علوم جزئية لا تكون كاسبية فلا كاسب الا علوماً عقلية“

قوله۔ ’بل الحق منع التماثل كما هو مذهبنا‘

سمنیہ کا جواب اور معتزلہ پر رد کرتے ہوئے محققین نے جواب دیا ہے جس کو مصنف نے اپنے قول ”بل الحق منع التماثل“ سے بیان کیا۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ جہل علم کی طرح ہے کہ ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہو سکتا۔ بلکہ حق یہ ہے کہ وہ دونوں حقیقت و ماحیت کے اعتبار سے دونوں متباہن ہیں گو کہ نفس جزم میں دونوں مشترک ہوتے ہیں لیکن وہ دونوں جزم ایک دوسرے سے اپنے لوازم و خواص کے اعتبار سے ممتاز ہو جایا کرتے ہیں چنانچہ ناظر، مقدمات صادقہ صحیحہ کا عالم اور ترتیب نظر مفہمی الی المطالب کا جانکاری البدیہہ جانتا ہے کہ جو حاصل ہوا ہے اس نظر سے علم ہے جہل نہیں۔

قولہ۔ فتدبر، سے اشارہ ہے کہ سمنیہ کے رد میں جواب مذکور بھی نا کافی ہے کیونکہ علم و جہل کے مابین تماشل کا قول کرنے سے سمنیہ کی مراد تشابہ ہے یعنی خواص و اعراض کے اعتبار سے علم و جہل متحد ہوتا ہے بایں طور کہ ابتدائے امر میں علم و جہل اس حیثیت سے ہوتے ہیں کہ ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہوتے اور اس میں شک نہیں کہ ابتدائے علم و جہل نظر سے حاصل ہونے کے بعد جزم حاصل ہونے کے اعتبار سے ایک طرح ہوتے ہیں چنانچہ جو جزم نظر سے حاصل ہوتا ہے کبھی علم ہوتا ہے اور وہی کبھی جہل ہوتا ہے اس طرح اول امر میں دونوں ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہو پاتے۔ غرض مصنف کا منع التماثل کہنا درست نہیں۔ ہاں یہ جواب اس وقت درست ہوتا جب سمنیہ کی مراد تماشل سے علم و جہل کے درمیان تماشل حقیقی ہوتی جیسا کہ معتزلہ کا گمان ہے۔

خلاصہ ایرادیہ ہے کہ مستدل نے اگر تماشل سے اتحاد فی الحقیقہ مراد لیا ہے تو اسپر مصنف کا منع وارد کرنا صحیح ہے کیونکہ علم و جہل کے درمیان اتحاد حقیقی ممنوع ہے چنانچہ یہی اہلسنت کا مذہب مختار بھی ہے اور اگر مستدل نے اس سے اتحاد فی الخواص مراد لیا ہے تو یہ جواب فائدہ مند ثابت نہ ہوگا۔

متن المسلم: - مسألة: "قال الاشعري ان الافادة بالعادة اذلا مؤثر الا الله تعالى، بلا وجوب منه ولا عليه والمعتزلة انه بالتوليد كحركة المفتاح بحركة اليد والحكماء انه بطريق الاعداد فانه يعد الذهن اعداداً تاماً ويفيض عليه النتيجة من عام الفيض وجوباً واختار الامام الرازي انه واجب عقبيه وان لم يكن واجباً منه تعالى ابتداء غير متولد منه لانه ليس لقدرة العبد تاثير وهذا شبه فان لزوم بعض الاشياء لبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر والكلية بدون الاعظمية غير معقول"

ترجمہ: - حضرت امام اشعری رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ نظر مطلوب کے علم کا افادہ کرتا ہے عادت الہیہ جاری ہونے کی وجہ سے، اس لئے کہ اللہ عز شانہ کے علاوہ کوئی مؤثر نہیں ہے افادہ اس کی طرف سے وجوباً ہے نہ ہی اس پر واجب ہے۔ اور معتزلہ نے کہا کہ نظر مطلوب کا افادہ بطریق تولید کرتا ہے جیسے حرکت ید سے حرکت مفتاح، اور حکماء نے کہا کہ نظر بطریق اعداد مطلوب کا افادہ کرتا ہے چونکہ نظر

ذہن کو مکمل طور پر استوار کر دیتا ہے پھر اس کے بعد وجوبی طور پر اس ذات کی طرف سے نتیجہ کا فیضان ہوتا ہے جس کے فیوض عام ہیں۔ اور حضرت امام رازی کا مذہب مختار یہ ہے کہ نظر کے بعد حصول علم واجب ہے گرچہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ابتداءً وجوب نہیں ہوتا، نہ ہی نظر سے پیدا شدہ ہے اس لئے کہ بندہ کی قدرت کو کوئی تاثیر نہیں ہے۔ اور یہ زیادہ مناسب بات ہے اس لئے کہ بعض اشیاء کا بعض کو لازم ہونا ناقابل انکار حقیقت ہے کیا تم نہیں مشاہدہ کرتے ہو کہ عرض کا وجود بغیر جوہر کے اور کلیت کا وجود بغیر اعظمیت کے غیر معقول ہے۔

تشریح :- جب مصنف ثابت کر چکے کہ نظر صحیح علم مطلوب کا افادہ کرتا ہے تو ارادہ کیا افادہ نظر کی کیفیت کو بیان کرنے کا، اس لئے کہا قال الشیخ الاشعری۔ یاد رہے کہ نظر صحیح کس طرح افادہ علم کرتا ہے اسباب میں مذاہب مشہورہ تین ہیں مگر مصنف نے تبعاً چار مذاہب کا ذکر کیا ہے ذیل میں ہر ایک کی تفصیل مذکور ہے۔

قوله۔ ”قال الاشعری ان الافادة بالعادة اذلا موثر الخ

پہلا مذہب :- حضرت امام ابوالحسن اشعری رضی اللہ عنہ کا ہے اس مذہب کا حاصل یہ ہے کہ نظر صحیح علم بالمطلوب کا افادہ عادی طور پر کرتا ہے۔ یعنی اللہ عز شانہ کی عادت جاری ہے کہ نظر صحیح کے بعد علم کا خلق فرما دیتا ہے۔ اس لئے کہ وہ قادر مطلق فاعل مختار ہے جو چاہتا ہے کرتا ہے اس کے مقدورات میں سوائے اس کے ارادہ و اختیار کے کسی کو کچھ دخل نہیں اور عالم اسباب میں جو ظاہری اسباب، مسببات کے وجود و تحقق کے لئے دکھائی دیتے ہیں درحقیقت وہ کے سبب نہیں ہیں بلکہ اللہ عز شانہ کی عادت جاری ہے کہ بعض اشیاء کو بعض اشیاء کے بعد خلق فرماتا ہے جیسے آگ چھونے کے بعد جلانا، پانی پینے کے بعد سیراب کرنا وغیرہ پس مس نار کو احراق میں، اور شرب ماء کو رسی میں قطعاً دخل نہیں کیونکہ اللہ عز شانہ مماسہ نار بغیر احراق کے اور احراق بغیر مماسہ نار کے یونہی رسی بغیر شرب ماء کے اور شرب ماء بغیر رسی کے پیدا کر سکتا ہے البتہ جب کبھی کسی ایک سبب کے بعد کوئی مسبب (فعل) معرض وجود میں آتا ہے تو بادی النظر میں یہ متصور ہوتا ہے کہ اس سبب کو اس فعل کے ایجاد میں دخل ہے جبکہ حقیقت میں ایسا کچھ نہیں کیونکہ اسباب و مسببات دونوں اللہ ہی کے پیدا کرنے سے ہیں اگر وہ چاہے تو مسببات کو

بغیر اسباب کے پیدا کر دے جیسا کہ خوارق عادت میں ہوتا ہے۔ بعینہ یہی حال نظر کے بعد علم کا ہے کہ نظر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ اللہ کا پیدا کردہ ممکن، حادث ہے موثر حقیقی کا محتاج ہے نظر سے علم کے حاصل ہونے میں نظر کو کوئی دخل نہیں جس طرح سیراب کے میں شرب ماء کو اور احراق میں مہمسہ نار کو دخل نہیں اس لئے کہ صرف اور صرف وہی پاک ذات موثر حقیقی ہے۔ حاصل یہ کہ نظر صحیح کے بعد علم کا حصول اللہ تعالیٰ کے ان افعال میں سے ہے جو اس سے بلا وجوب و بلا اضطرار ارادی و اختیاری طور پر صادر ہوتے ہیں لہذا نظر سے علم کا حصول بھی اسی طریقہ سے ہوتا ہے ایجاباً و اضطراراً انہیں جیسا کہ فلاسفہ کا زعم ہے اور نہ اللہ عز شانہ پر افادہ علم واجب ہی ہے جیسا کہ معتزلہ کو وہم ہوا ہے۔

قوله - "والمعتزلة انه بالتوليد كحركة المفتاح بحركة الخ"

مذہب دوم :- درج بالا عبارات میں مذہب معتزلہ کو بیان کیا ہے اس مذہب کا حاصل یہ ہے کہ نظر سے علم بطریق تولید حاصل ہوتا ہے اور ان کے نزدیک تولید کا معنی یہ ہے کہ فاعل کا ایک فعل دوسرے فعل کو وجود بخشنے جیسے حرکت مفتاح کا وجود حرکت ید سے ہے، کہ حرکت ید فاعل محرک کا وہ ذاتی فعل ہے جس سے دوسرا فعل حرکت مفتاح کا صدور لازم آیا۔ اس طرح فاعل ناظر کا ایک ذاتی فعل نظر ہے پھر نظر دوسرے فعل حصول نتیجہ کو وجود دیتا ہے گویا نظر اور نتیجہ دونوں کے دونوں ناظر ہی کے دو فعل ہیں مگر حرکت ید اور نظر، محرک و ناظر سے بلا واسطہ بطور مباشرت صادر ہوئے ہیں جبکہ نتیجہ اور حرکت مفتاح ناظر و محرک سے بلا واسطہ نظر و حرکت ید تولیداً صادر ہوتے ہیں۔

خیال رہے کہ معتزلہ کی اس خام خیالی کی بنیاد اس کے ایک دوسرے نظریہ فاسدہ پر قائم ہے اور وہ یہ ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے خواہ ان افعال کا صدور بندے سے بلا واسطہ ہو یا بلا واسطہ ہو اگر افعال کا صدور عباد سے بلا واسطہ ہے تو اسکو مباشرت کہتے ہیں اور بلا واسطہ ہو تو اسکو وہ لوگ تولید سے تعبیر کرتے ہیں۔

اس مقام پر مصنف نے حاشیہ آرائی کی ہے۔ جس میں معتزلہ پر اشاعرہ کا رد پیش کیا ہے۔

”وقياس الاشاعرة في ردھم ابتداء النظر بالتذكر اذ لا فرق بينهما في

ما يعود الى استلزام المطلوب من صحة المادة والصورة مدفوع بالفرق بان التذكر

بعد حصول العلم والابتداء قبلہ کذا فی مقدمات شرح المواقف وهذا الدفع مدفوع بما فی النہایۃ من أن مذهبہم انہ اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فیہ ثم تذکر النظر فانہ لا یتولد العلم بہ بل یمکن مقدوراً بنفسہ مباشرة بالقدرۃ لئلا یمتنع التکلیف بالمعرفة“ انتہت

توضیح حاشیہ:- حاشیہ مذکورہ میں اشاعرہ نے پہلے معتزلہ کے خیال باطل تولید کو باطل کیا ہے بایں طور کہ علم فی نفسہ ممکن ہے اور ہر ممکن مقدور الہی ہے لہذا علم مقدور الہی ہوا اور کوئی مقدور تحت قدرت سے خارج نہیں پس اس کا وقوع بغیر قدرت ممتنع لہذا تولید ممتنع ہوا۔ پھر اشاعرہ مذہب معتزلہ کے ابطال کے درپے ہوئے تو کہا تذکر نظر ہمارے و معتزلہ کے اتفاق سے مولد علم نہیں اس لئے ابتداء نظر بھی مولد علم نہیں ہوگا کیونکہ دونوں نظریات میں مشترک ہیں اس لئے حضرات اشاعرہ نے معتزلہ پر رد کرتے ہوئے ابتداء نظر کا تذکر نظر پر قیاس کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر علم تولید سے حاصل ہوتا جیسا کہ معتزلہ کا زعم ہے تو تذکر نظر کو بھی مفید علم ہونا چاہئے کیونکہ ابتداء نظر اور تذکر نظر میں مطلوب کے مستلزم ہونے کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے حالانکہ تذکر نظر معتزلہ کے نزدیک بھی مولد علم نہیں ہوتا چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ نظر معاد مولد علم نہیں ہوتا پس اس قیاس پر ابتداء نظر بھی مولد علم نہیں ہوگا۔

رد قیاس اشاعرہ:- اشاعرہ کا یہ قیاس رد کر دیا گیا ہے چنانچہ شرح مواقف کے مقدمہ میں ہے کہ تذکر نظر کا قیاس ابتداء نظر پر صحیح نہیں کیونکہ تذکر سے علم کا حصول کا عدم ہے چونکہ تذکر نظر علم حاصل ہونے کے بعد ہوتا ہے پھر اگر تذکر نظر سے پھر وہی علم حاصل ہو تو تحصیل حاصل لازم آئے گا اس کے برعکس ابتداء نظر علم کے حصول سے پہلے ہوتا ہے پس اگر ابتداء نظر سے علم حاصل ہو تو تحصیل حاصل لازم نہیں آتا ہے لہذا ابتداء نظر کا قیاس تذکر نظر پر قیاس مع الفارق ہے۔

دفع:- اشاعرہ کے ذکر کردہ قیاس پر بجانب معتزلہ جو اعتراض کیا گیا اس اعتراض کا جواب اشاعرہ کی طرف سے نہایہ میں دیا گیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اشاعرہ کا کلام، مطلق تذکر نظر کے بارے میں نہیں ہے بلکہ اس تذکر میں ہے جو حصول علم سے غفلت طاری ہو جانے کے بعد حاصل ہوتا ہے اور یہ بہت ظاہر ہے کہ اس تذکر سے پیشتر علم نہیں ہوتا چنانچہ معتزلہ کے نزدیک بھی یہ تذکر مولد علم نہیں، علاوہ

ازیں تذکر نظر اور ابتداء نظر کے درمیان حصول علم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں لہذا معتزلہ نے تذکر نظر اور ابتداء نظر کے درمیان جو فرق واضح کیا ہے کہ تذکر نظر غیر مقدور البشر ہے اس کا وقوع بطریق ضرورت ہوتا ہے اس میں بندہ کو مطلقاً اختیار نہیں رہتا کہ وہ اللہ عز شانہ کے افعال میں سے ہے افعال مکلفین سے نہیں اس لئے بندہ کو تذکر نظر کا مکلف بنانا درست نہیں ورنہ فعل غیر سے مکلف بنانا ہوگا جو درست نہیں، اس کے برخلاف ابتداء نظر بندہ کا فعل ہے مقدور البشر ہے چنانچہ بندہ اپنی قدرت نظریہ سے علم و معرفت کو وجود دیتا ہے تاکہ تکلیف معرفت ممتنع نہ ہو جائے تو اس طرح معتزلہ کا فرق دکھانا صحیح نہیں کیونکہ حصول علم سے غفلت کے بعد تذکر نظر اور ابتداء نظر دونوں علم مطلوب کے عدم حصول میں برابر ہیں اس لئے اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ابتداء نظر کے لئے افادہ علم کا قول کیا جائے اور تذکر کے لئے عدم افادہ کا قول کیا جائے۔

قوله۔ والحکماء انه بطریق الاعداد فانه يعد الذهن الخ

مذہب سوم:۔ اس عبارت میں مذہب حکماء کو بیان کیا ہے اس مذہب کا حاصل یہ ہے کہ نظر سے علم مطلوب کا حصول بطریق اعداد ہوتا ہے یعنی ناظر جب نظر صحیح ترتیب دے لیتا ہے تو یہی نظر ناظر کے ذہن کو حصول علم کے لئے مکمل طور پر ہموار کر دیتا ہے پس جب ذہن ناظر کامل طور پر اخذ نتیجہ کے لئے مستعد و تیار ہو جاتا ہے تو ناظر کے قلب و ذہن پر مبداء فیاض کی طرف سے مطلوب و نتیجہ کے علم کا وجوبی طور پر فیضان ہو جاتا ہے۔ مبداء فیاض وہ ذات عز شانہ تعالیٰ کی ہے جس کا فیضان عام و تام ہے جیسا کہ محقق طوسی نے شرح اشارات میں نقل کیا ہے اور فلاسفہ کے درمیان مبداء فیاض سے عقل فعال مراد ہے۔ اور نظر سے وجوبی طور پر علم ہونے کا معنی حکماء کے نزدیک وجوب عقلی ہے یعنی مبداء فیاض نے عقل کے نزدیک بعد نظر فیضان نتیجہ کو واجب کر دیا ہے بلفظ دیگر نظر صحیح کے بعد عقل، نظر سے حصول علم کے انفکاک کو محال سمجھتی ہے اس لئے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ نظر سے حصول ممکن ہے اور ممکن کا وجود و عدم دونوں مساوی ہوتا ہے چنانچہ جب تک اس کے جانب وجود کو ارادہ الہی سے ترجیح حاصل نہ ہوگی اس کا وجود نہیں ہو سکتا اور جب اس کے جانب وجود کو ارادہ الہی سے ترجیح ہوگئی تو اس کا وجود واجب ہو گیا اسی وجہ سے حکماء نے کہا کہ نظر سے نتیجہ کا فیضان وجوباً ہوتا ہے تاہم یہ وجوب نظر کی جانب

سے نہیں آیا کیونکہ نظر تو صرف استعداد ذہن کے لئے علت مفیدہ ہوتی ہے لہذا ماننا پڑے گا کہ یہ وجوب مبداء فیاض کی طرف سے ہے۔

مذہب حکماء کی تفصیل کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مذہب معتزلہ اور مذہب امام اشعری باطل ہے مذہب معتزلہ کا بطلان اظہر من الشمس ہے کہ وہ جمیع ممکنات کا استناد مبداء فیاض خالق قدیر کی طرف نہیں کرتے بلکہ بندہ کو حتیٰ کہ بندہ کے افعال کو افعال بندہ میں مؤثر و ذخیل مانتے ہیں، حضرت امام اشعری کا مذہب اس لئے بنی برخطا ہے کہ خلاف ہے چنانچہ بداهت عقلیہ شاہد ہے کہ علوم کے حصول میں نظر کو کم از کم تبعاً ضرور دخل ہے ظاہر ہے کہ اگر نظر کو دخل نہ ہوتا تو بغیر ترتیب نظر کے بھی علم حاصل ہونا چاہئے ہاں نظر کو دخل و تاثیر ذاتی نہیں ہے بلکہ تبعی و اعدادی ہے اور ایجاب مبداء فیاض کی طرف ہے کیسے نہیں! ممکن کا وجود بغیر ایجاب غیر متصور ہے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا۔

قوله۔ واختار الامام الرازی انه واجب عقیبہ الخ

مذہب چہارم :- اسباب میں چوتھا مذہب اصحاب اشعری میں حضرت امام رازی کا ہے حضرت امام رازی کا مذہب مختار یہ ہے کہ ناظر جب نظر کو ترتیب دے دیتا ہے تو بعد نظر منجانب الہی اس کا علم واجب ہوتا ہے چنانچہ اس پر عادت الہیہ جاری ہے کہ نظر کے بعد وہ وجود علم کو واجب کر دیتی ہے اور عدم علم کو زائل کر دیتی ہے تاہم علم کا حصول وجوب نظر سے نہیں ہوا جیسا کہ حکماء کا خیال ہے، کیونکہ حصول علم کے وجوب میں نظر کو دخل نہیں بلکہ نظر کی وساطت سے منجانب الہی وجوب علم ثابت ہے اور یہ وجوب قدر مختار کی قدرت و اختیار کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ ایسا ممکن ہے کہ اللہ عز شانہ کسی فعل کو کسی ایسے فعل کے ذریعہ وجود بخشے جو اس کے لئے موجب ہو گو کہ نظر سے پہلے حصول علم اللہ تعالیٰ کی جانب سے واجب نہیں ہے۔

اس وجوب کو ایک مثال کی روشنی میں یوں سمجھو کہ

اللہ عز شانہ نے تمام انسان، چرند پرند اور جملہ حیوانات کو رزق دینا اپنے ذمہ کرم پر واجب فرمایا ہے مگر اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ حصول رزق کے لئے مخلوق کسب و سعی کرے مثلاً انسان کمائے کوڑے پکائے اور کھائے حیوان چرند و پرند وغیرہ اپنے اپنے چارہ کے پاس جائے چرے

چو گے، منہ کھولے، کھائے وغیرہ اگر کوئی حیوان مخلوق حصول رزق کے تمام ذرائع مسدود کر کے اور رزق میں تمام تصرفات یکسر ختم کر کے منہ ہاتھ بند کر کے بیٹھ جائے تو ظاہر یہی ہے کہ اللہ عز شانہ پر رزق کا ایصال واجب نہ ہوگا جس کا مفاد یہ ہے کہ اسباب و تصرفات کے واسطے سے اللہ پر ترزیق واجب ہے تاہم ان اسباب و تصرفات کو وجوب ترزیق میں دخل ذاتی نہیں اور نہ وجوب اس کی قدرت و اختیار کے منافی ہے ہاں یہ وجوب نہ تولیدی ہے کہ نظر سے پیدا شدہ ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کیونکہ بندہ کی قدرت کو ایسی تاثیر ثابت نہیں ہے نہ ہی اعدادی ہے جیسا کہ حکماء کہتے ہیں کیونکہ جب بندہ کی قدرت کو ایسی تاثیر نہیں تو بندہ کے فعل کو کیونکر ایسی قدرت ہو سکتی ہے!

فرق:۔ تقریر بالا سے مذہب امام اور مذہب حکماء میں فرق واضح ہو گیا وہ اس طرح کہ حکماء کے نزدیک نظر کے بعد علم کے واجب ہونے میں نظر کو دخل ہے اور امام کے نزدیک وجوب علم میں نظر کو دخل نہیں ہے بلکہ وجوب علم عادت الہیہ جاری ہونے کی وجہ سے ہے بلکہ نظر اور وجوب علم دونوں اللہ عز شانہ کے دو معلول ہیں۔

مصنف کے نزدیک مذہب امام راجح ہے اس لئے کہا قول امام حق و صواب سے زیادہ قریب ہے چونکہ یہ مذہب لزوم عقلی کی طرف راجع ہے چنانچہ ہمارے قول ”العالم متغیر کل متغیر حادث سے العالم حادث کے علم کا حصول عقلاً منجانب اللہ واجب ہو جاتا ہے۔ نیز بعض اشیاء کا بعض کو لازم ہونا ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے جس سے انکار کی گنجائش نہیں جیسے وجود عرض کے لئے جوہر اور کلیت کے لئے اعظمیت ایسا لازم ہے کہ عرض کا بغیر جوہر کے اور کلیت کا بغیر اعظمیت کے پایا جانا عقلاً متصور نہیں، اسی طرح علم مطلوب نظر کے لئے لازم ہے عقلی طور پر اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا گرچہ یہ لزوم اللہ عز شانہ کی طرف استناد کرنے سے ہے۔

متن المسلم:۔ ”المقالة الثانية في الاحكام وفيها ابواب، الاول في الحاكم لاحكم الامن الله تعالى، لانزاع في أن الفعل حسن وقبيح عقلاً بمعنى صفة الكمال والنقصان او بمعنى ملائمة الغرض الدنياوى ومنافرتة بل معنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه ومقابلتهما“

ترجمہ :- مقالہ ثانیہ احکام کے بیان میں ہے اور اس میں چند ابواب ہیں باب اول حاکم کے ذکر میں ہے حکم صرف اللہ ہی کے لئے ہے عقلی طور پر فعل کے حسن و قبح ہونے میں صفت کمال و نقصان یا غرض دنیاوی کے موافقت و مخالفت کے معنی کے اعتبار سے کوئی نزاع نہیں ہے بلکہ حسن و قبح کے معنی اللہ تعالیٰ کے مدح و ثواب اور ان کے بالمقابل ذم و عقاب کے استحقاق کے معنی میں اختلاف ہے۔

تشریح :- قوله المقالة الثانية فى الاحكام

مقالات ثلاثہ میں سے مقالہ اولی سے فراغت حاصل کر لینے کے بعد ماتن نے مقالہ ثانیہ کو بیان کیا۔ غالباً تمکویاد ہوگا کہ اصول فقہ کا موضوع مصنف کے نزدیک ادلہ اربعہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ احکام کے لئے مثبت ہیں پس احکام متعلقات موضوع سے ہیں اس لئے کہا ”المقالة الثانية فى الاحكام اور مقالہ ثانیہ چار ابواب پر مشتمل ہے اسلئے کہ اس مقالہ میں یا تو نفس حکم ذکر کیا جائے گا یا حکم کے ضروری امور ثلاثہ یعنی حاکم، محکوم علیہ، اور محکوم فیہ کا بیان ہوگا۔

ماتن کا قول ”احکام“ حکم کی جمع ہے۔ حکم خطاب اللہ تعالیٰ المستعلق بافعال المكلفین سے عبارت ہے جیسا کہ عنقریب انشاء اللہ آئے گا اور وہ مسائل فقہیہ کے محمولات سے ہے جیسے وجوب، ندب، حرمت، کراہت و اباحت، چنانچہ یہ سب مسائل فقہیہ میں سے کسی نہ کسی مسئلہ کا محمول واقع ہوتے ہیں کہا جاتا ہے الصلوٰۃ واجبة الخمر حرام وغیرہ احکام بعض اصول سے، بعض فقہ سے اور بعض علم کلام وغیرہ سے متعلق ہیں پس اسی لئے ماتن نے چند علوم کے اعتبار سے اس کے مختلف اقسام کی طرف نظر کرتے ہوئے حکم مفرد کے بجائے جمع ”الاحکام“ استعمال کیا چنانچہ یہی وجہ ہے کہ احکام کو مطلق رکھا فقہیہ کی قید سے مقید کر کے الاحکام الفقہیہ نہ کہا کہ جمیع احکام کا فقہ سے ہونا پردہ خفایں ہے رہے بعض احکام کا فقہ سے ہونا تو یہ استحقاق نہیں رکھتا ہے کہ احکام کو فقہیہ سے مقید کیا جائے۔

قوله - وفيها ابواب

فیہا کی ضمیر مقالہ ثانیہ کی طرف راجع ہے معنی یہ ہے کہ مقالہ ثانیہ چار ابواب پر مشتمل ہے باب اول حاکم کے بیان میں ہے اور حاکم وہ ہے جس کا حکم صادر ہو، باب دوم حکم کے بیان میں ہے باب سوم محکوم فیہ کے بیان میں ہے اور وہ فعل ہے اور باب چہارم محکوم علیہ کے بیان میں ہے اور وہ مکلف

کو کہتے ہیں۔

قوله۔ لاحکم الامن اللہ تعالیٰ الخ

درج بالا عبارت کا مفہوم ظاہر ہے اور وہ یہ ہے اس عالم رنگ و بو میں حکم صرف اور صرف اللہ عز شانہ تعالیٰ کا حکم ہے چنانچہ امت مسلمہ کا اجماع اس پر ہے کہ حکم حقیقہ صرف اللہ ہی کا ہے جیسا کہ اسنوی نے شرح منہاج میں، ابن ہمام نے تحریر میں اس کی تصریح فرمائی اور ابن امیر الحاج نے تقریر میں اقرار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حاکم مطلق ہونا اجماعی مسئلہ ہے۔ ایسا نہیں کہ اہلسنت و جماعت ہی اللہ کو علی الاطلاق حاکم مانتے ہیں اور معتزلہ اللہ کے علاوہ عقل کو بھی حاکم جانتے ہیں جیسا کہ مشائخ اہلسنت میں صاحب اصول بزدوی، صاحب توضیح اور صاحب شرح مختصر وغیرہم کا خیال انکا کہنا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک عقل بھی حاکم ہے۔ مگر حق بات یہ ہے کہ معتزلہ عقل کے حاکم ہونے کا قول نہیں کرتے بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ عقل بعض احکام الہیہ کا معرف ہے خواہ ورود شرع ہو یا نہ ہو۔ لیکن معتزلہ پر یہ الزام بہر حال قائم ہے کہ انہوں نے خلقت افعال باری تعالیٰ میں جب شرک پر جرأت کر لی بایں طور کہ انہوں نے بندہ کو بلکہ بندہ کے افعال کو افعال بندہ کا خالق گردانا تو ان سے کوئی بعید نہیں کہ حکم باری تعالیٰ میں شریک ٹھہرائیں اس حیثیت سے صاحب اصول بزدوی صاحب توضیح وغیرہ کا قول زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

ما تن کی عبارت ”لاحکم الامن اللہ تعالیٰ“ اللہ عز شانہ کے ارشاد ان الاحکم الا للہ“ سے مستفاد ہے اور اس عبارت کے معنی کا صحیح محمل جاننے کے لئے مراد حکم جاننا ضروری ہے پس یاد رہے کہ اہل شرع کے نزدیک حکم سے مراد یا تو حکم تکلیف ہے اور حکم تکلیف یا تو خطاب اللہ تعالیٰ المستعمل بانفعال المکلفین اقتضاء او تخیر اسے عبارت ہے یا اس سے اثر خطاب وجوب، حرمت مراد ہے یا پھر اس سے وہ فعل یا کف فعل مراد ہے جو شارع نے ذمہ عہد میں اعتبار کیا ہے پس اس تقدیر پر ضروری ہے کہ معنی حکم تجرید کر لیا جائے تاکہ حکم سے مطلق خطاب مراد لیا جانا صحیح ہو سکے اب ان وجوہ کی بناء پر مصنف کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا ”لا خطاب الامن اللہ تعالیٰ“ یہ بھی ممکن ہے کہ حکم سے حکم ایجاد و تکوین مراد ہو جو خلق کے معنی آتا ہے اس تقدیر پر اہل حق کے نزدیک معنی یہ ہوگا کہ خلق و ایجاد نہیں

مگر اللہ سے، اس معنی کی بنا پر معتزلہ کا رد ہوگا جنہوں نے بندہ کو افعال کا خالق ماکر اہل حق کی مخالفت کی ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حکم سے حکم قضاء و قدر مراد ہو، اس تقدیر پر معنی یہ ہوگا کہ قضاء و قدر نہیں ہے مگر اللہ کا، چنانچہ اللہ عز شانہ کے علم قدیم میں ہر حکم مقدر ہو چکا ہے اور ہر شی کا فیصلہ ہو چکا ہے۔ لہذا اب کسی کا حکم نہیں اس تقدیر پر جس حکم کی نفی غیر اللہ سے صحیح ہوگی گو کہ بعض کفار و ظالمین کا حکم بظاہر حکم شرع کے مخالف معلوم ہوتا ہے تاہم وہ بھی حکم قضاء و قدر کے موافق ہے البتہ معتزلہ بندے کے افعال اختیار یہ میں قضاء و قدر سے انکار کرتے ہیں اس لئے کہ ان کے نزدیک بندہ افعال کا حاکم ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ حکم سے حکم تکلیف نہ مراد ہو بلکہ حکم آخرت مراد ہو، اس صورت میں یہ حکم باتفاق کل عز شانہ کے ساتھ مختص ہے جیسا کہ بادشاہت مختص ہوگی ارشاد ہے لمن الملک الیوم للہ الواحد القہار، یاد رہے کہ حکم کے اس معنی کا اختصاص جناب باری تعالیٰ اسمہ کے ساتھ ہونے میں امت اجابت میں سے کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

قوله لانزاع فی ان الفعل حسن وقبیح عقلاً

جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ پوری امت مسلمہ کے نزدیک حاکم مطلق صرف اور صرف اللہ تعالیٰ ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ امر و نہی در حقیقت صرف اللہ ہی ہے پھر یہ ظاہر ہے کہ امر و نہی جس مامور بہ کا حکم دے گا وہ حسن ہوگا اور جس منہی عنہ سے منع کرے گا وہ قبیح ہوگا کیونکہ امر و نہی اللہ تعالیٰ ہے اور وہ حاکم مطلق ہے اور حکیم نہیں حکم دیتا ہے مگر اسی بات کا جو حسن ہو اور نہیں منع کرتا ہے مگر اسی بات سے جو قبیح ہو اس لئے اصولیین کا اس امر پہ اتفاق ہے کہ مامور بہ کا حسن ہونا اور منہی عنہ کا قبیح ہونا ضروری ہے مگر اختلاف اس میں ہے کہ مامور بہ کا حسن اور منہی عنہ کا قبیح کیا لذاتہ ہے جسکو بذریعہ عقل ادراک کیا جاسکتا ہے یا لذاتہ نہیں ہے بلکہ شرعی ہے جس کا حسن و قبیح جہت شریعت سے معلوم ہو سکتا ہے اور حسن و قبیح کے معنی مشہورہ تین ہیں جن میں محل نزاع و اختلاف صرف ایک معنی ہے اس لئے مصنف نے ان تینوں معانی کو بیان کر کے محل نزاع متعین کرتے ہوئے ہر فریق کے اقوال و دلائل کو ذکر کرنے کا قصد کیا تو کہا لانزاع فی ان الخ۔

ما تن کی ذکر کردہ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ حسن و قبیح کے تین معانی ہیں (۱) حسن صفت کمال

اور فتح، صفت نقصان کے معنی میں ہے کہا جاتا ہے العلم حسن یعنی العلم صفة الکمال، الجہل قبیح یعنی الجہل صفة نقصان۔ چنانچہ امام نے محصل میں، بیضاوی نے منہاج میں اسنوی نے شرح منہاج میں، صدر الشریعہ نے توضیح میں، تفتازانی نے شرح مقاصد میں اور ابن الہمام وغیرہم نے اپنی اپنی کتابوں میں اس کی تصریح کی ہے۔

(۲) حسن، غرض دنیاوی کے موافق ہونے اور فتح غرض دنیاوی کے مخالف ہونے کے معنی میں ہے، جس میں حسن کو مصلحت سے اور فتح کو مفسدہ سے تعبیر کیا جاتا ہے موافقة السلطان الظالم حسن ای ملائم للغرض الدنیایوی ومخالفته قبیح ای منافر ومخالف للغرض الدنیایوی یعنی ظالم بادشاہ کی ہاں حضوری حسن ہے یعنی غرض دنیاوی کے موافق ہے اور اسکی مخالفت قبیح ہے یعنی غرض دنیاوی کے مخالف ہے، چنانچہ امام آمدی نے احکام میں، ابن حاجب نے مختصر میں قاضی عضد نے شرح المختصر والمواقف میں اور تفتازانی نے شرح مقاصد میں اور ابن الہمام وغیرہ نے اپنی اپنی کتابوں میں تصریح کی ہے۔

(۳) حسن و فتح کا تیسرا معنی یہ ہے کہ دنیا میں کسی فعل کے کرنے نہ کرنے پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے مدح و ذم کا مستحق ہونا اور آخرت میں اسی کام کے سبب ثواب و عذاب کا مستحق ہونا ہے پس دنیا میں جس کام کے فعل و ترک پر مدح اور آخرت میں ثواب ہو حسن ہے اور دنیا میں جس کام کے فعل و ترک پر ذم اور آخرت میں عذاب ہو وہ قبیح ہے۔

حسن و فتح کے تینوں معانی ذہن نشین کر لینے کے بعد یہ یاد رہے کہ پہلے دونوں معنوں کے عقلی ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں چنانچہ علم کا صفت کمال ہونا، جہل کا صفت نقصان ہونا عقلاً ثابت ہے اور ظالم بادشاہ کے ہاں میں ہاں کرنا، اس کی مخالفت سے گریز کرنا غرض دنیاوی کے موافق اور مصلحت کے عین مطابق ہے اسی طرح اس کی مخالفت کرنا غرض دنیاوی کے خلاف اور مفسدہ کو دعوت دینا ہے اور یہ عقلی ہے کہ اول کے حسن اور ثانی کے قبیح کو جمیع عقلاء ادراک کرتے ہیں و رد شرع پر اسکا حسن و فتح موقوف نہیں ہے۔ ہاں دونوں معانی بھی مواضع، اوقات اور اشخاص کے اعتبار سے کبھی مختلف ہو جاتے ہیں جیسے کہ احسان ایک صفت کمال ہے دل کو بھاتا ہے اور اغراض دنیاوی کے موافق بھی ہے

پس احسان پر حسن کا دونوں اول معنی صادق آتا ہے مگر یہی احسان بعض جگہوں پر صفت نقصان ہے مفضی الی لفساد ہے اور اس اعتبار سے یہی احسان قبح کے دونوں معنی کے مطابق قبیح ٹھہرتا ہے یونہی اساءۃ دونوں اول معنی کے مطابق قبیح ہے مگر یہی اساءۃ بعض جگہوں میں صفت کمال ہو جاتی ہے جلب منافع کی طرف مفضی ہوتی ہے پس اس حیثیت سے یہی اساءۃ دونوں معنی کے مطابق حسن ہو جاتی ہے مثال کے طور پر زید کا قتل کیا جانا ایک ایسا فعل ہے جو اعداء زید کی طرف نسبت کرتے ہوئے مصلحت ہے ان کے اغراض کے موافق ہے لیکن زید کے اولیاء کی طرف نسبت کرتے ہوئے زید کا قتل مفسدہ ہے ان کے مقصود کے مخالف ہے، یونہی بعض افعال کسی قوم کے عرف میں صفت کمال ہے جبکہ وہی فعل دوسری قوم کے نزدیک نقصان ہے اس لئے علماء نے کہا کہ والدین کو اِف کہنا اگر کسی قوم کے عرف میں ترحم پر دلالت کرتا ہو تو ممنوع نہ ہوگا جس طرح لیموں کا کھانا بعض وقتوں میں طبائع کے موافق اور غرض کے مطابق ہوتا ہے حالانکہ یہی لیموں اسی طبع کے لئے دوسرے وقتوں میں نامناسب اور نقصان دہ ہوتا ہے خلاصہ یہ کہ کمال و نقصان کا معنی بحسب تعارف و اوقات و اشخاص کے اعتبار سے مختلف ہو سکتا ہے تاہم یہ بھی مد رک بالعقل ہی ہے وروذ شرع پر موقوف نہیں۔

قوله۔ بل استحقاق مدحه تعالیٰ

اس عبارت سے ماتن نے حسن و قبح کے تین معانی مذکورہ میں سے جس معنی میں عقلاء کا اختلاف ہے اس کو بیان کر کے محل نزاع متعین کیا ہے، اور وہ حسن و قبح کا تیسرا معنی ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی کام کے کرنے نہ کرنے کے سبب فاعل کا دنیا میں منجانب اللہ مدح و ذم کا اور آخرت میں ثواب و عقاب کا مستحق ہونا ہے یہی معنی عقلاء کے درمیان محل نزاع ہے کہ جس فعل کو بندہ نے کیا اگر حسن ہے تو اس کا حسن اور اگر قبیح ہے تو اس کا قبح عقلی ہے یا شرعی!

متن المسلم : "فَعِنْدَ الْإِسْأَعِرَةِ شَرْعِي أَيْ بِجَعْلِهِ فَقَطْ فَمَا أَمْرُهُ فَهُوَ حَسَنٌ وَمَنْهَى عَنْهُ فَهُوَ قَبِيحٌ وَإِنْ أُنْعِكَسَ الْأَمْرُ لَا نَعْكَسُ الْأَمْرَ وَعِنْدَنَا وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ عَقْلِي أَيْ يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ لَكِنْ عِنْدَنَا لَا يَسْتَلْزِمُ حُكْمًا فِي الْعَبْدِ بَلْ يَصِيرُ مُوجِبًا لِاسْتِحْقَاقِ الْحُكْمِ مِنَ الْحَكِيمِ الَّذِي لَا يَرْجِعُ الْمَرْجُوحَ فَمَا لَمْ يَحْكَمْ لَيْسَ هُنَاكَ

حكم ومن ههنا اشترطنا بلوغ الدعوة في التكليف بخلاف المعتزلة والامامية والكرامية والبراهمة فانه عندهم يوجب الحكم فلولا الشارع وكانت الافعال لوجبت الاحكام“

ترجمہ :- پس اشاعرہ کے نزدیک (افعال کا حسن و قبح) شرعی ہے یعنی صرف اور صرف شارع کے ایسا کر دینے سے ہے لہذا شارع نے جس بات کا حکم دیا وہ حسن ہے اور جس بات سے منع کیا وہ قبیح ہے اگر معاملہ اس کے برعکس ہوتا تو حکم بھی برعکس ہوتا۔ اور ہمارے نزدیک اور معتزلہ کے نزدیک (افعال کا حسن و قبح) عقلی ہے یعنی شرع پر موقوف نہیں ہے لیکن ہمارے نزدیک بندہ پر کوئی حکم لازم نہ ہوگا بلکہ اس حکیم کی طرف سے حکم کے استحقاق کا باعث ہوتا ہے جو مرجوح کو ترجیح نہیں دیتا ہے چنانچہ جب تک حکیم نے کوئی حکم نہیں دیا ہے تو یہاں حکم نہیں ہے اسی وجہ سے ہم نے مکلف ہونے کے لئے دعوت رسالت کے پہونچنے کو شرط قرار دیا ہے، بخلاف معتزلہ، امامیہ، کرامیہ اور براہمہ کے کہ ان لوگوں کے نزدیک (افعال کا حسن و قبح) حکم کو واجب کرتا ہے چنانچہ اگر شارع نہ بھی ہوں اور افعال موجود ہوں تو احکام ضرور ہوں گے۔

تشریح :- قوله فعند الاشاعره شرعی الخ

جب ماتن افعال کے حسن و قبح کے معانی ثلاثہ اور پھر معنی مختلف فیہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس باب میں جو مذاہب ہیں ان کا ذکر کیا اس لئے کہ افند الاشاعره الخ۔
مذہب اشاعرہ :- اشاعرہ کہتے ہیں کہ افعال کا حسن و قبح شرعی ہے شرعی ہونے کا معنی یہ ہے کہ شریعت ہی سے افعال کا حسن و قبح جانا گیا ہے اس کے حسن و قبح کے جاننے میں عقل کو مطلقاً دخل نہیں ہے اور یہ ایسا اس لئے ہے کہ ذوات افعال کل کے کل فی نفسہا برابر ہیں ان میں سے کسی میں بھی بذاتہ ایسی کوئی خوبی یا خامی ذاتی طور پر نہیں پائی جاتی کہ اس کا فاعل و مرتکب اس کے باعث دنیا میں مدح و ذم اور آخرت میں ثواب و عقاب کا مستحق گردانا جاسکے، پس شارع نے جس کام کا حکم دے دیا وہ حسن ہو گیا اور جس سے منع کر دیا وہ قبیح ٹھہر گیا اگر بالفرض حکم شارع اس کے برخلاف ہوتا بایں طور کہ اس وقت جو مامور بہ ہے وہ منھی عنہ ہوتا اور ابھی جو منھی عنہ ہے وہ مامور بہ ہوتا تو فعل کا حسن و قبح بھی بدل جاتا

کہ حسن فتیح ہو جاتا اور فتیح حسن ہو جاتا، لہذا ایمان، نماز، روزہ وغیرہا افعال میں جو حسن ہے وہ امر شارع ہی کی وجہ سے ہے اور زنا، لواطت اور مساس اجنبیہ وغیرہا افعال میں جو فتیح ہے فتیح میں وہ بھی نہی شارع ہی کی وجہ سے ہے بذاتہ ان افعال میں نہ کوئی مصلحت و مفیدہ اور نہ ہی عقل کو اس کے حسن و فتیح کے ادراک میں دخل ہے۔

قوله وعندنا وعند المعتزلة عقلی

اس عبارت سے حسن و فتیح میں اہلسنت و معتزلہ کا مذہب پیش کیا ہے۔

مذہب اہلسنت و معتزلہ:- یہ ہے کہ افعال کا حسن و فتیح عقلی ہے عقلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بغیر ورود شرع فعل کا حسن و فتیح ادراک کیا جاسکتا ہے چونکہ ہر فعل میں قطع نظر شرع کے ایسی جہت محسنہ یا جہت مقبحہ (خوبی و برائی) پائی جاتی ہے جو جہت اسباب کی متقاضی ہے کہ اس فعل کا فاعل دنیا و آخرت میں مدح و ثواب یا ذم و عقاب کا مستحق ہے لہذا وہ فعل جس میں بذاتہ حسن ہے وہ حسن ہے گرچہ اس کے متعلق شریعت وارد نہ ہوئی ہو یونہی وہ فعل جس میں بذاتہ فتیح ہو وہ فتیح ہے گو کہ شریعت اس کے فتیح پر وارد نہ ہوئی ہو چنانچہ اسی وجہ سے اس کو عقلی کے بجائے کبھی حسن ذاتی و فتیح ذاتی سے تعبیر کرتے ہیں۔

عقلی کی مراد:- اس تقریر سے ظاہر ہو گیا کہ عقلی سے مراد وہ نہیں ہے جس کے حسن و فتیح کو عقل ادراک کرے جیسا کہ بعض لوگوں کو اس کا وہم ہوا ہے بلکہ یہاں عقلی شرعی کے مقابل ہے اس سے مراد یہ ہے کہ شارع کے امر و نہی کے بغیر، فی نفسہ جس فعل میں حسن و فتیح ہو عقلی ہے چنانچہ اس لئے ماتن نے عقلی کی تفسیر ای لا یتوقف علی الشرع سے کی تاکہ عقلی کی مراد متعین ہونے کے ساتھ متوہمین پر تعریض بھی ہو جائے۔

شبہ:- جب عقلی سے اس کا معنی ظاہر مراد نہیں ہے تو پھر آخر اس کو عقلی کیوں کہتے ہیں؟

جواب:- اس شبہ کا جواب مصنف نے حاشیہ میں بایں الفاظ دیا ہے۔

”وانما سمی عقلیا لانه قد یدرک بالعقل اولان ثبوته لما کان بلا جعل

جاعل کان من شانہ ان یدرک بالعقل وقیل انما سمی به لان الحسن والقبح کون

الفعل بحیث یتحقق فاعله المدح والذم عند العقل وفيه مافیہ“

یعنی اسکو عقلی اس لئے کہتے ہیں کہ کبھی اسکا حسن و قبح عقل سے ادراک کیا جاتا ہے یا اس لئے کہ جب اسکا ثبوت بلا جعل جاعل ہے تو اس کی شان یہ ہے اسکو عقل سے ادراک کیا جائے اور کہا گیا کہ اس کا عقلی نام اس لئے رکھا گیا کہ فعل حسن اور فعل قبیح کا فاعل عقل کے نزدیک مدح و ذم کا مستحق ہوتا ہے لیکن اس میں اعتراض ہے۔

اعتراض: عقلی ہونے کی تیسری وجہ تسمیہ پر ماتن کو اعتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ وجہ تسمیہ سے سمجھا جاتا ہے کہ مدح و ذم کے استحقاق کا مدرک تمام مادوں میں عقل ہے حالانکہ ایسا نہیں کیونکہ عقل صرف بعض مادہ میں مدرک ہے۔

بلفظ دیگر وجہ تسمیہ کی دلالت اس پر ہو رہی ہے کہ کل فعل کا فاعل عند العقل مدح و ذم کا مستحق ہے حالانکہ ایسا لازم نہیں ہے بلکہ لازم ایجاب جزئی ہے کیونکہ عقل کو جمیع افعال کے فاعل کے بارے میں استحقاق مدح و ذم کا علم نہیں البتہ بعض کا ہے لہذا قول سوم تام نہیں۔
ذاتی کے وجوہ: ذاتی کہنے کی کئی وجہیں ہیں۔

(۱) بلا اعتبار شرع ہر فعل میں بذاتہ جہت محسنہ و جہت مقبیحہ ہوتی ہے پس اس لئے کہ ذات فعل میں حسن و قبح داخل ہے اسکو ذاتی کہتے ہیں کہ داخل ذات ذاتی کہلاتا ہے۔

(۲) کبھی ذات فعل میں حسن و قبح نہیں ہوتا بلکہ فعل کے عوارض میں ہوتا ہے اس لئے معروض کی طرف نسبت کرتے ہوئے ذاتی کہہ دیتے ہیں۔

(۳) اس لئے کہ جب اسکا حسن و قبح جعل شارع سے ثابت نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی استناد ذات فعل کی طرف ہوگی۔

قوله۔ لکن عندنا لا یستلزم حکما

اس عبارت سے مذہب ماتریدیہ و معتزلہ کے درمیان فرق بیان کرنا مقصود ہے۔

مذہب ماتریدیہ و معتزلہ میں فرق: حسن و قبح کے عقلی ہونے میں گو کہ ابتداءً ماتریدیہ اور معتزلہ کا اتفاق ہے لیکن انتہاء دونوں مذہب میں بڑا فرق ہے۔ ماتریدیہ حنفیہ کے نزدیک بغیر ورود شرع بندہ پر کوئی حکم لازم نہ ہوگا بلکہ فعل کا حسن و قبح زیادہ سے زیادہ حکیم کے حکم امر یا حکم نہی کے استحقاق

کا باعث و علت ہوتا ہے اس لئے کہ وہ حکیم ہے اور حکیم مرجوح کو ترجیح نہیں دیتا چنانچہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ جس فعل میں حسن کا ادراک ہو وہ اس کی نقیض کا حکم دے یا جس فعل کے قبح کا ادراک ہو وہ اس کی نقیض سے منع کرے۔ خیال رہے کہ وہ فعل جس کا حسن مدرک ہو اس کا کرنا یا جس کا قبح مدرک ہو اس کا نہ کرنا رائج ہے اور اس کی نقیض مرجوح ہوگی پس فعل حسن کے حسن کی راجحیت علت و سبب ہے کہ حکیم اس کے کرنے کا حکم دے اور فعل قبیح کے قبح کی راجحیت علت اور سبب ہے کہ حکیم اس سے منع کر دے تاہم اس نے جب تک کوئی حکم نہیں دیا ہے تو افعال خواہ محسنہ ہوں یا مقبیحہ ہوں اس میں کوئی حکم نہیں ہے اسی لئے زمانہ فترت میں ترک احکام کے سبب عقاب نہ ہوگا۔ اور اسی لئے کہ حسن و قبح بندہ میں حکم امر و نہی لازم نہیں کرتا مگر یہ کہتے ہیں کہ بندہ کو مکلف ہونے کے لئے اس تک تبلیغ و دعوت رسالت شرط ہے لہذا وہ کافر کے لئے جس تک کسی بھی طرح تبلیغ و دعوت رسالت نہ ہوئی ہو خطاب الہی نہ پہنچا ہو وہ ایمان کا مکلف نہ ہوگا۔

فائدہ:- ہم سب کے نبی کریم ﷺ چونکہ عالمین کے لئے جمیع مخلوق کی طرف مبعوث کئے گئے ہیں جس پر نصوص قطعیہ شاہد عدل ہیں اس لئے واجب ہے کہ مکلف تک اسلام کی دعوت کسی نہ کسی طرح ضرور پہنچے گی، دعوت رسالت کا نہ پہنچنا شاذ و نادر بلکہ کالعدم ہے اس لئے اب عدم تبلیغ کا عذر غیر مسموع ہوگا۔ حضرت مصنف نے ماترید یہ کے مذہب کو ایک تمثیل سے سمجھانے کی کوشش کی ہے جس کا ذکر حاشیہ میں بایں الفاظ آیا ہے۔

”نظیر ذالک العلة المستدعية لحکم الاصل مالہ یحکم المجتہد لم یکن هناك حکم کالمصلحة المقتضية للانتظام فی الممالک اوفی المدن مالہ یحکم به الملك لم یکن له حکم فتدبر“

یعنی افعال کا حسن و قبح حکم کو ویسے ہی واجب نہیں کرتا جیسے کہ وہ علت جو اصل و مقیس علیہ کے حکم کی ہوتی ہے وہ علت چاہتی ہے کہ مقیس میں اسی علت مستدعیہ کی وجہ سے حکم اصل ثابت کیا جائے مگر جب تک مجتہد فرع و مقیس پر کوئی حکم نہیں لگاتا اس وقت تک اس میں کوئی حکم نہیں ہے اور جیسے کہ ممالک و مدن کے انتظام کے لئے وہاں کی پالیسیاں اور مصلحتیں اس بات کی متقاضی ہیں کہ فلاں

قانون کو نافذ کیا جائے لیکن جب تک سلطان اور شہر کا حاکم قانون پاس نہیں کرتا کوئی حکم نہیں ہوتا۔
الحاصل جس طرح اس تمثیل میں علت و مصلحت کو ایجاب حکم کا استحقاق نہیں ہے بلکہ وہ صرف ترجیح حکم کا سبب و علت ہے اسی طرح فعل کا حسن و فتح ایجاب حکم کا استحقاق نہیں رکھتا بلکہ ترجیح حکم کی علت اور اس کا سبب ہے۔ ماترید یہ کے خلاف معتزلہ، امامیہ، کرامیہ اور براہمہ خذہم اللہ کا قول ہے کہ حسن و فتح بندہ میں حکم کو لازم کرتے ہیں بالفرض اگر شارع نہ ہوتے یا اس کا حکم ہی موجود نہ ہوتا اور افعال اور اس کے مرتکبین ہوتے تو ان کے افعال پر وجوب حرمت، اباحت و کراہت جیسے احکام لازم ہوتے لہذا وہ فعل جو وجوب کے صالح ہے واجب ہوگا، جو اباحت کے لائق ہے مباح ٹھہرے گا، جو حرمت کو مقتضی ہے حرام ہوگا اور جو فعل کراہت کے مناسب ہے مکروہ گردانا جائے گا، غرض ان حمقاء نے جس طرح حسن و فتح کے شرعی ہونے سے انکار کیا ہے ویسے ہی حکم کے شرعی ہونے سے بھی انکار کیا اس لئے ان لوگوں کے نزدیک مکلف ہونے کے لئے دعوت کی تبلیغ شرط نہیں ہے لہذا شائق جبل والے اور اہل فترت افعال حسنہ کے ترک اور سینئات کے ارتکاب کے سبب مغضب ہوں گے اور ترک قبائح اور اتثال حسنات کے سبب مثاب ہوں گے۔

فرق دونوں مذاہب میں مندرجہ ذیل طریقوں سے فرق ہے۔

- (۱) معتزلہ کے نزدیک فعل کا حسن و فتح نفس حکم کو واجب کرتا ہے۔
- (۲) مذہب ماترید یہ یہ ہے کہ فعل حسن و فتح صرف استحقاق حکم کا باعث ہوتا ہے۔
- (۳) معتزلہ کے نزدیک بندہ میں ایجاب حکم اللہ عز شانہ کے امر و نہی پر موقوف نہیں ہے۔
- (۴) ماترید یہ کے نزدیک ایجاب حکم، امر الہی و نہی الہی پر موقوف ہے۔
- (۵) معتزلہ کے نزدیک حسن و فتح بھی عقلی ہے اور حکم بھی عقلی ہے۔
- (۶) ماترید یہ کے نزدیک حسن و فتح عقلی ہے لیکن حکم شرعی ہے۔

اشکال :- یہاں ایک قوی اشکال وارد ہوتا ہے کہ حنفیہ ماترید یہ اور معتزلہ کے درمیان یہ نزاع حقیقی نہیں ہے بلکہ لفظی ہے وہ اس طرح کہ زیر بحث مسئلہ میں حکم سے مراد اگر حکم کا معنی مشہور ”خطاب اللہ تعالیٰ المعلق بافعال المكلفین“ ہے تو اس تقدیر پر ورود شرع سے پیشتر حکم کے ہونے کا قول کرنا صحیح نہیں

کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے ورود شرع سے پہلے خطاب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ورنہ خطاب کا اثبات بغیر شارع کے لازم آئے گا حالانکہ خطاب کا اثبات بغیر شارع مخاطب کے تصور نہیں ہو سکتا پس معتزلہ کے حکم کے قول کو کوئی راہ نہیں..... اور اگر حکم سے کون الفعل مناط اللثواب والعقاب“ مراد ہے یعنی فعل کا ثواب وعقاب کا مدار ہونا تو اس تقدیر پر حسن و قبح عقلی کا قول کرنے کے باوجود پھر اس قول کا کوئی معنی نہ ہوگا کہ حسن عقلی ہے اور حکم شرعی ہے! ورنہ نزاع لفظی قرار پائے گا اس لئے کہ جس نے (معتزلہ) ورود شرع سے پیشتر حکم کا قول کیا ہے اس نے حکم کا معنی ثانی مراد لیا ہے اور جس نے ورود شرع سے پیشتر حکم کی نفی کی ہے انہوں نے حکم کا معنی اول مراد لیا ہے۔

جواب :- بعض اعاضم نے جواب دیا ہے کہ محل نزاع میں حکم سے مراد حکم کا معنی مشہور اول ہے نہ ثانی جیسا کہ معتزلہ نے بیان کیا بلکہ اس جگہ حکم سے مراد (اشتغال ذمۃ العبد بالفعل) ہے یعنی ذمہ عہد کا فعل کے ساتھ مشغول رہنا اور اشتغال یہ ہے کہ، شارع کا اعتبار کرنا کہ بندہ کے ذمہ میں جبراً فعل ہے یا کف ہے پس جب حکم سے اشتغال ذمۃ العبد مراد ہے اور اشتغال اعتبار شارع کا نام ہے تو ایسا ہو سکتا ہے حکم ہو خطاب نہ ہو اس لئے کہ محض اعتبار کے لئے کسی خطاب یا کلام کی ضرورت نہیں ہوتی..... اور حسن و قبح اعتبار شارع کو واجب نہیں کرتا جیسا کہ معتزلہ کے نزدیک حکم کو واجب کرتے ہیں کیونکہ حسن و قبح زیادہ سے زیادہ وصول ثواب وعقاب کے لئے استعداد و صلاح ہوتے ہیں۔ رہے یہ کہ اس استعداد و صلاحیت کے اعتبار سے اعتبار شارع مذکور کا اشتغال الذمۃ بالفعل والكف سے متعلق ہونا تو خیال رہے کہ اعتبار شارع کا اس سے تعلق نہیں ہے لہذا حکم نہیں۔ خلاصہ یہ کہ حسن و قبح عقلی ہونے کے اتفاق کے باوجود اگر حکم کا معنی اشتغال ذمۃ العبد مراد لیا جائے تو فریقین کے درمیان نزاع صحیح ہے۔

رد :- اس جواب میں سقم ہے اس لئے کہ حکم کا جو معنی مجیب نے بیان کیا ہے وہ معنی اصولیین سے منقول معنی کے خلاف ہے تو اصولیین کے کلام کو حکم کے اس معنی پر کیونکر محمول کیا جا سکتا ہے۔ نیز یہ کہنا کہ اعتبار شارع کے لئے کسی خطاب و کلام کی ضرورت نہیں، ممنوع ہے کیونکہ خطاب نفسی اور کلام نفسی اسی اعتبار شارع کا عین ہے اور وہ قدیم ہے اور اس کا تعلق بعد شرع حادث ہوتا ہے پس خطاب اور اعتبار کا حال ایک ہی جیسا ہے گرچہ دونوں مفہوم کے اعتبار سے متغائر ہیں۔ اور بھی کئی وجہوں سے جواب

مذکور باطل ہے تفصیل کے لئے شرح خیر آبادی کی طرف رجوع کیجئے۔

جواب باصواب :- یہ ہے کہ محل نزاع میں حکم سے خطاب مراد ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ خطاب اللہ المستعلق بافعال المكلفین، قدیم ہے البتہ اس کا تعلق حادث ہے لہذا اماننا پڑیگا کہ اول یعنی خطاب اللہ، ورود شرع سے پہلے ہے اور ثانی یعنی تعلق خطاب ورود شرع کے بعد ہے۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ خطاب اور اس کا تعلق ورود شرع سے پہلے دونوں حادث ہیں یہی اصل میں محل نزاع ہے۔ لہذا معتزض کا یہ کہنا کہ ”ورود شرع کے پہلے حکم کے ہونے کا قول کرنا بر مذہب معتزلہ درست نہیں ہوگا کہ ورود شرع سے پہلے خطاب نہیں ہے ممنوع ہے..... اور حکم کے معنی ثانی (کون الفعل مناطاً للثواب والعقاب) کی تقدیر پر اس کا معنی صرف یہ ہے کہ فعل ثواب وعقاب کی صلاحیت واستعداد رکھے، تو اس صورت میں حکم بعینہ حسن و قبح ہو جاتا ہے۔ کیونکہ فعل کے حسن و قبح کا معنی بھی یہی ہے کہ فعل ثواب وعقاب کی استعداد و صلاحیت رکھے حالانکہ بحث اس حکم کے بارے میں ہے جو حسن و قبح کا غیر ہے اور وہ یہ ہے کہ حسن و قبح حکم کو واجب کرتے ہیں یا نہیں معتزلہ اول کے قائل ہیں اور خفیہ و ماترید یہ دوم کی طرف گئے ہیں۔

متن المسلم : - ”قالوا منه ما هو ضروری كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار قيل امر الآخرة سمعی لا يستقل العقل بادر اكه فكيف يحكم بالثواب اجلاً اقول العدل واجب عقلاً عندهم فيجب المجازاة وذاك كاف لحكم العقل وان كان خصوصية المعاد الجسماني سمعیاً على انه بمعنى لو تحقق لتحقيق كاف فتدبر ومنه ما هو نظری كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنه ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا سبيل للعقل اليه، لكن الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين“

ترجمہ : - معتزلہ نے کہا کہ حسن و قبح میں سے بعض ضروری بدیہی ہے جیسے نفع بخش صدق کا حسن اور نقصان دہ کذب کا قبح، اعتراض کیا گیا کہ آخرت کا معاملہ سمعی ہے عقل اس کے ادراک کرنے میں مستقل نہیں ہے تو پھر آخرت میں ترتیب ثواب کا کیسے حکم کیا جائے گا، میں جواب دوں گا کہ ان کے

نزدیک عقلاً عدل واجب ہے تو ثواب کا بدلہ دینا بھی واجب ہوگا اور عقل کے حکم کے لئے بس اتنا کافی ہے اگرچہ خاص جسمانی حشر مع پر موقوف ہے علاوہ ازیں وہ تحقیق تحقیق، کے معنی میں ہیں اور یہ کافی ہے اس لئے غور کرو! اور اس میں بعض نظری ہے جیسے نقصان دہ صدق کا حسن اور نفع بخش کذب کا قبح۔ اور ان میں سے بعض وہ ہے جس کا حسن و قبح صرف شرع ہی سے معلوم ہو سکتا ہے جیسے آخری رمضان کے روزہ کا حسن اور پہلی شوال کے روزہ کا قبح کیونکہ اس کی طرف عقل کو کوئی راہ نہیں ہے لیکن شرع نے اس کے حسن ذاتی اور قبح ذاتی کو ظاہر فرمایا ہے۔

تشریح :- جب گذشتہ سے معتزلہ اور ان کے ہمنواؤں کا مذہب معلوم ہو گیا کہ ان کے نزدیک افعال کا حسن و قبح ذات فعل کی وجہ سے ہے، نہ ورود شرع کی ضرورت ہے اور نہ ہی وجود شارع ضروری ہے کیونکہ جہت محسنہ و متعجبہ افعال میں موجود ہوتے ہیں جبکہ عقل ادراک کر لیتی ہے پس اس پر کسی متوہم کو وہم ہو سکتا تھا کہ معتزلہ کا مذہب جب یہ ہے کہ عقل حسن و قبح کو بذاتہ ادراک کر لیتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ادراک میں نظر کو بھی دخل نہیں ہے، تو اس لئے مصنف نے معتزلہ کے مذہب کی تفصیل کا ارادہ کیا تا کہ ظاہر ہو جائے کہ معتزلہ کا مذہب وہم و اہم کے خلاف ہے چنانچہ کہا قالوا منہ ماہو ضروری الخ۔

قوله۔ منہ ماہو ضروری کحسن الصدق النافع الخ

معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح کی تین قسمیں ہیں۔ درج بالا عبارت میں قسم اول کا ذکر ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حسن فعل و قبح فعل میں سے بعض ضروری و بدیہی ہیں اور وہ وہ فعل ہے جس کا حسن و قبح بالبداہتہ بغیر غور و فکر اور بغیر ورود شرع معلوم ہو جائے جیسے صدق نافع کا حسن اور کذب ضار کا قبح، چنانچہ ہر عاقل بلا تامل و بغیر ظہور شرع جانتا ہے کہ صدق نافع میں آخرت کا ثواب اور کذب ضار میں آخرت کے عذاب کا استحقاق ہے۔

قوله۔ قيل امر الآخرة سمعی لا یستقل العقل الخ اس عبارت سے ماتن

نے فاضل مرزا جان کے ایک اعتراض کو ذکر کیا ہے جو انہوں نے معتزلہ کے ذکر کردہ قسم (منہ ماہو ضروری) پر شرح مختصر کے حواشی میں کیا ہے۔

تقریر اعتراض:- یہ ہے کہ بعض افعال کے حسن و فتح کو بدیہی ضروری کہنا درست نہیں کہ دلیل اس کے خلاف پر دلالت کرتی ہے وہ اسطور پر کہ ”حسن و فتح“ آخرت میں ثواب و عقاب کے استحقاق کا نام ہے اور آخرت کا معاملہ سمعی ہے جو صرف دلیل شرع ہی سے معلوم ہو سکتا ہے عقل آخرت کے امور کی طرف نہ بدایت اور نہ عقلی طور پر نظر آراہ پاسکتی ہے تو پھر اس سے آخرت میں ثواب و عقاب کے حاصل ہونے کا کیونکر حکم لگایا جاسکتا ہے جو ایسی چیز پر موقوف ہے جس کو عقل سے ادراک نہیں کیا جاسکتا اور جبکہ امر آخرت کی طرف نظر کرتے ہوئے حسن و فتح کو عقلی طور پر ادراک نہیں کیا جاسکتا تو بدیہی طور پر بدرجہ اولیٰ ادراک نہ ہوگا چونکہ صدق نافع اور کذب ضار پر آخرت ہی میں ثواب و عقاب ہوگا اور یہ سمعی ہے لہذا اس کو بدیہی کہنا غیر صحیح ہے۔

قوله۔ اقول العدل واجب عنده فيجب الخ

جواب:- مآتن نے فاضل مرزا جان کے اعتراض مذکور کا دو جواب ارقام فرمایا ہے درج بالا عبارت سے ایک جواب کی طرف اشارہ ہے۔ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ ”یہ تسلیم ہے کہ امر آخرت (معاد جسمانی) سمعی ہے۔ مگر حسن و فتح کے بدیہی ہونے کا معاملہ اور اس پر ثواب و عقاب مرتب ہونے کا حکم معتزلی، معتزلہ کے ایک دوسرے نظریہ پر قائم ہے اور وہ نظریہ یہ ہے کہ اللہ پر عدل واجب ہے اور یہ معلوم ہے کہ عدل وضع الشئ فی محلہ یا ایصال الحق الی المستحق“ کا نام ہے یعنی شئی کو اس کی جگہ میں رکھنا یا صاحب حق تک اس کے حق کو پہونچانا عدل ہے۔ پس جب ان کے نزدیک عقلاً عدل واجب ہے تو عقلی طور پر تقاضائے عدل کے مطابق اعمال حسنہ و سینہ کا جزاء دینا بھی واجب رہے گا لہذا اگر بندہ کے اعمال حسنہ ہیں تو اسکے مطابق اللہ پر ثواب دینا واجب ہے اور اگر اس کے اعمال برے ہیں تو اس پر عذاب دینا واجب ہے اور عقل کے حکم لگانے کے لئے کہ فعل حسن جیسے صدق نافع کا فاعل ثواب کا مستحق ہے اور فعل فبیج جیسے کذب ضار کا مرتکب عقاب کا مستحق ہے صرف وجوب مجازات کافی ہے غرض عقل علی تبیل الاستقلال ثواب و عقاب دیئے جانے کا ادراک کر لیتی ہے سمع کی حاجت نہیں البتہ جسم و روح کے ساتھ حشر و نشر طریق شریعت پر وقوف اور خبر رسول کی تصدیق پر موقوف ہے لیکن محض ثواب و عقاب دیئے جانے کے لئے جسم و روح کا حشر ضروری نہیں بلکہ معاد روحانی کافی ہے اور اس کا ادراک عقل کے

نزدیک ممنوع نہیں۔

حاصل کلام :- یہ کہ فاضل مرزا جان نے اپنے قول ”امر الآخرة سمعی“ سے اگر یہ مراد لیا ہے کہ مطلقاً امر آخرت سمعی ہے تو یہ ممنوع ہے کیونکہ فلاسفہ علی الاطلاق امر آخرت کو ممنوع نہیں کہتے بلکہ خاص معاد جسمانی کو منع کرتے ہیں اور عقلاً معاد روحانی کو جائز مانتے ہیں چنانچہ شیخ رئیس نے اپنی کتاب ”شفا“ کی فصل ”الفاد من الالهیات میں کہا ہے۔

”ومنہ ماہو معلوم من الشریعة لاسبیل الی اثباتہ الامن الشریعة وتصدیق
خبر النبوة وهو المعاد الجسمانی..... ومنہ ما للعقل الی ادراکہ سبیل
وهو المعاد الروحانی وما للنفس من اللذة والالم بعد مفارقة البدن“

اسکا حاصل یہ ہے کہ معاد جسمانی کا عقلاً ادراک نہیں ہو سکتا لیکن معاد روحانی کا عند العقل ادراک ہو سکتا ہے۔ پس اگر مطلقاً من کل وجہ امر آخرت سمعی ہوتا تو وہ فلاسفہ، ملحدین منکرین آخرت کیونکر معاد روحانی کا اعتراف کرتے لہذا ماننا پڑے گا کہ امر آخرت من کل الوجوہ سمعی نہیں ہے..... اور اگر فاضل مرزا جان کی اپنے قول ”امر الآخرة سمعی“ سے یہ مراد ہے کہ معاد جسمانی سمعی ہے تو یہ حق اور عین صواب ہے مگر معتزلہ کے لئے نقصان دہ نہیں ہے کیونکہ عقاب و ثواب کے لئے دار جزاء کا مطلق وجود کافی ہے خواہ معاد روحانی ہی صحیح۔ چنانچہ شیخ کے حوالہ سے گذرا کہ مفاد الہیات میں سے بعض وہ ہے جسکو عقل ادراک کر سکتی ہے اور وہ معاد روحانی ہے اور وہ روح ہے جسکو بدن سے جدائیگی کے بعد لذت و الم کا احساس ہوتا ہے۔

قوله، علی انه بمعنی لو تحقق لتحقق کاف“ الخ

درج بالا عبارت سے فاضل مرزا جان کے اعتراض کا دوسرا جواب دیا ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ معتزلہ کا قول ”ومنہ ماہو ضروری“ تو تحقق لتحقق کے معنی میں ہے جسکا مفاد یہ ہے کہ اگر امر آخرت اور دار الجزاء کا وجود ہوا تو ثواب و عقاب کے استحقاق کا بھی وجود ہوگا۔ پس جو لوگ بعض حسن و قبح کے بدیہی ہونے کے قائل ہیں اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ اگر دار الجزاء کا وجود ہوا تو عقل کے نزدیک فاعل فعل حسن ثواب کا اور مرتکب فعل قبیح عقاب کا مستحق ہوگا، غرض عقل، اول کی تقدیر پر ثانی کے تحقق کا حکم

بالضرورة کرتی ہے کیونکہ عقل کو حسن و قبح کی بداهت کا حکم کرنے کے لئے یہ معنی کافی ہے۔ ورنہ شرع پر موقوف نہیں ہے۔

قولہ۔ فتدبر۔ جواب مذکور کے ضعف کی طرف اشارہ ہے۔ وجہ ضعف یہ ہے کہ یہ جواب توجیہ القول بمالایرضی بہ القائل کے قبیل سے ہے کہ حسن فعل اور قبح فعل کا یہ معنی ان میں سے کسی سے منقول نہیں ہوا۔

جواب کے ضعف کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس بحث میں مقصود قضیہ حلیہ ہے اور وہ ہمارا قول ثبوت استحقاق الجزاء لافعال معلوم عقلاً ہے، لہذا مطلوب کے اثبات میں استدلال نے قضیہ شرطیہ پیش کی ہے کافی نہیں، اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ شرط کبھی پائی ہی نہ جائے جب تو تالی بھی کبھی نہ پائی جائیگی اس تقدیر پر مطلوب کبھی ثابت نہ ہو سکے گا اس لئے مقدم کے تحقق و وضع کا علم ضروری ہے تاکہ اس کے علم سے تالی کا علم ہو سکے اگر مقدم کا علم سمعاً ہو تو تالی کا علم سمعاً ہوگا اگر عقلاً ہو تو تالی کا علم بھی عقلاً ہوگا لیکن ایسا ممکن ہے کہ وضع مقدم کا علم سمعی ہو تو ظاہر ہے کہ وضع تالی کا علم بھی سمعی ہی ہوگا جب تو تالی کا تحقق عقلاً کبھی نہیں ہو سکتا لہذا یہ جواب ناکافی ہے۔

قولہ 'ومنه ما هو نظري كحسن الصدق الضار الخ

حسن و قبح کے تین اقسام میں سے دوسری قسم کا ذکر ہے مطلب یہ ہے کہ بعض وہ فعل ہے جس کا حسن و قبح ورنہ شرع کی استعانت کے بغیر نظر و فکر سے ہی معلوم ہو سکتا ہے جیسے صدق ضار کا حسن اور کذب نافع کا قبح، وغیرہ چنانچہ تدریق و تامل اور غور و خوض کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ فی الواقع صدق ضار حسن ہے اور کذب نافع قبیح ہے گرچہ اول نگاہ میں بظاہر اول ضرر عاجل کی وجہ سے قبیح اور ثانی نفع عاجل کی وجہ سے حسن معلوم ہوتا ہے۔

قولہ 'ومنه ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم الخ

حسن و قبح کی تیسری اور آخری قسم کا ذکر ہے یعنی بعض وہ فعل ہے جس کا حسن و قبح شریعت ہی سے معلوم ہو سکتا ہے عقل کو اس میں دخل نہیں جیسے آخری رمضان کے روزہ کا حسن اور پہلی شوال کے روزہ کا قبح، چنانچہ یہ ظاہر اور واضح ہے کہ صوم فی نفسہ ہر روز حسن ہے لیکن ۲۹ رمضان کو اس کا مامور بہ

اور حسن ہونا اور پھر دوسرے ہی دن عید کے روز اس کا منہی عنہ اور قبیح ہو جانا ایک ایسا معمرہ ہے جو شرع ہی سے معلوم ہو سکتا ہے عقل اس کی طرف ہرگز راہ نہیں پاسکتی۔ جب شریعت مطہرہ نازل ہوئی تو شرع نے واضح فرمادیا کہ آخری رمضان کا روزہ حسن بالذات ہے اس لئے اسکو فرض قرار دیا اور پہلی شوال کا روزہ قبیح بالذات ہے اس لئے اسکو حرام قرار دیا چونکہ شارع حکیم اسوقت تک کسی شیء کا حکم نہیں کرتا جب تک کہ وہ اس میں وہ صلاحیت و دیعت نہیں کرتا۔ جب اس نے آخری رمضان کے روزہ کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ اس میں ثواب کی صلاحیت موجود ہے اور جب عید کے روزہ سے منع کیا تو معلوم ہوا کہ اس میں عقاب کی صلاحیت موجود ہے۔ اس مقام پر ماتن نے اپنے قول ”ولکن الشرع کشف“ کے تحت حاشیہ آرائی کی ہے۔ وہ یہ ہے۔

”ولا یخفیٰ انہ تعصب بل العقل یحکم بعدم الفرق الابی جعل الشرع وغایۃ ما یقال ان الواجب لقهر النفس انما هو الصوم مطلقا وتقدير شهر رمضان لفضله مثل نزول القرآن وغير ذالک فیلزم کون اول شوال منتهی الصوم ونهایۃ الشئی تكون خارجۃ عنه فی الحکم فتأمل جدا“

مصنف نے اپنے درج بالا حاشیہ میں معتزلہ پر الزام قائم کیا ہے کہ حسن و قبح کی اس قسم جسکا حسن و قبح صرف اور صرف شرع ہی سے معلوم ہو سکتا ہے کو عقلی قرار دینا تعصب و تنگ نظری پر مبنی ہے گرچہ انہوں نے عقلی کے ساتھ یہ بھی کہا ہے کہ شریعت نے اس کے حسن ذاتی و قبح ذاتی کو ظاہر فرمادیا ہے، جب کہ حسن و قبح کی یہ قسم شرعی محض ہے عقل کو اس میں مطلقا قطعاً راہ نہیں کیونکہ عقل جب رمضان کے آخری دن اور عید کے دن کا یونہی رمضان کے آخری روزہ کا اور عید کے روزہ کی طرف نظر کرتی ہے تو وہ دونوں دنوں کو اور دونوں روزوں کو حقیقت کے اعتبار سے متحد بالذات پاتی ہے اس لئے عقل کے نزدیک ایک دن اور اسکا روزہ کے حسن کا اور ایک دن اور اسکے روزہ کے قبح کا حکم صحیح نہیں ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا لہذا ماننا پڑے گا کہ دونوں دنوں اور دونوں روزوں کا حسن و قبح صرف اور صرف شرعی ہے عقلی نہیں۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ حسن عقل کے نزدیک نفس کا مقہور و مغلوب کرنا ہے اور یہ مطلق روزہ سے حاصل ہو جاتا ہے پھر اس روزہ کو رمضان کے ساتھ اسلئے

ملحق کیا گیا کہ شہر رمضان کو نزول قرآن وغیرہ کے سبب مزید فضیلت حاصل ہے اور یہ ضابطہ ہے کہ حکم کو جب کسی شئی کے ساتھ مقدر و مخصوص کر دیا جائے تو اس شئی کے ماوراء میں حکم معدوم و منقطع ہوتا ہے، پس اس ضابطہ کے بموجب اول شوال ماوراء رمضان ہے اس لئے روزہ اس میں حسن نہ رہے گا بلکہ اس میں روزہ قبیح بالعرض ہوگا کہ ضیافتہ اللہ سے اعراض ہے، اسکے برخلاف آخری رمضان چونکہ رمضان میں داخل ہے اس لئے روزہ اس میں حسن ہوگا، غرض یہ کہ آخری رمضان کے روزہ کا حسن اور عید کے دن کے روزہ کا قبح اگر عقل کو معلوم بھی ہوا ہے تو وہ تقدیر عرضی سے ہوا ہے ذاتی سے نہیں۔ بلکہ یہ ادراک عرضی بھی عقل کو شریعت ہی کے کشف کرنے کی وجہ سے حاصل ہوا اسلئے اسکو عقلی کہنا صحیح نہیں۔ ۱۲۔

متن المسلم :- "ثم اختلفوا فقال القدماء لذات الفعل والمتأخرون

بل لصفة حقيقية توجه فيهما وقوم لصفة حقيقة في القبح فقط والحسن عدم القبح وقال الجبائية ليست صفة حقيقية بل اعتبارات والحق عندنا الاطلاق الاعم فلا يرد النسخ علينا"

ترجمہ :- پھر معتزلہ میں اختلاف ہو گیا پس متقدمین معتزلہ نے کہا کہ (فعل کا حسن و قبح) ذات فعل کی وجہ سے ہے اور متأخرین معتزلہ کا قول ہے کہ حقیقیہ کی وجہ سے ہے جو فعل حسن و قبح میں حسن و قبح کی موجب ہیں اور معتزلہ کے ایک گروہ کا کہنا ہے کہ قبح میں صرف صفت حقیقیہ کی وجہ سے قبح ہے اور رہا حسن تو اس میں صفت قبح کا نہ پایا جانا کافی ہے۔ اور جبائیہ نے کہا ہے کہ صفت حقیقیہ نہیں بلکہ اعتباریہ ہے اور حق ہمارے نزدیک اطلاق اعم ہے اس لئے ہم پر نسخ سے اعتراض وارد نہ ہوگا۔

تشریح :- جب ماتن فرمے کہ معتزلہ کے اتفاقی و اجماعی نظریہ کہ "افعال کا حسن و قبح ذاتی و عقلی ہے اور موجب حکم ہے" کے ذکر سے فارغ ہو گئے تو ان کے مابین مختلف فیہ نظریہ کو بیان کرنے کا ارادہ کیا اس لئے کہا تم اختلفوا الخ۔

خیال رہے کہ معتزلہ کے مابین اس بارے میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے کہ فعل میں جو حسن و قبح ہے اس کا باعث و سبب کیا ہے یا حقیقت فعل ہی میں حسن و قبح ہے یا امر زائد کی وجہ سے پھر فعل حسن و قبح دونوں کا ایک ہی حکم ہے یا الگ الگ۔ اور اگر امر زائد کی وجہ سے ہے تو حقیقی ہے یا اعتباری

ایا اطلاق عام اس تفصیل کو بیان کرنے کے لئے ماتن نے مذہب معتزلہ کے چار فرقوں اور مذہب اہلسنت ماتریدیہ کا ذکر کیا ہے۔

قوله ثم اختلفوا فقال القدماء لذات الفعل۔

(۱) متقدمین معتزلہ کے مذہب کا بیان ہے وہ کہتے ہیں کہ افعال کا حسن و قبح امر خارج کی وجہ سے نہیں ہے کہ فعل میں کوئی ایسی صفت زائدہ نہیں پائی جاتی ہے جو اس کے حسن و قبح کو مقتضی ہو بلکہ حسن و قبح ذات فعل ہی کی وجہ سے ہے۔

قوله والمتأخرون بل لصفة حقيقية توجبہ فیہما

(۲) متأخرین معتزلہ کے مذہب کا بیان ہے وہ کہتے ہیں کہ حسن و قبح ذات فعل یا نفس فعل کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ فعل میں ایک ایسی صفت حقیقیہ غیر اعتباریہ پائی جاتی ہے جو ذات فعل پر زائدہ ہوتی ہے وہی صفت حسن و قبح کی مقتضی ہوتی ہے۔ یاد رہے کہ متأخرین معتزلہ کا مذہب، مذہب اشاعرہ کے ساتھ قدرے مشترک ہے کہ وہ اس بات میں اشاعرہ کے موافق ہیں کہ فعل کا حسن و قبح ذات فعل کی وجہ سے نہیں ہے البتہ دونوں مذہب کے درمیان فرق اس میں ہے کہ معتزلہ کے نزدیک فعل میں ایک صفت حقیقیہ پائی جاتی ہے جو فعل میں حسن و قبح کے وجود کا موجب ہوتی ہے غرض موجب حسن و قبح ان کے نزدیک صفت ہی ہے اور جبکہ اشاعرہ کے نزدیک موجب شارع فاعل ہے۔

قوله۔ وقوم لصفة حقيقية فی القبح فقط والحسن الخ

(۳) ابوالحسن بصری معتزلی اور اس کے متبعین کے مذہب کو ذکر کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ حسن و قبح دونوں صفتیں فعل کی، صفت حقیقیہ کی وجہ سے نہیں ہیں بلکہ صرف صفت قبح فعل میں صفت حقیقیہ کی وجہ سے ثابت ہے جو قبح میں قبح کو لازم کرتی ہے رہا حسن تو اس میں کسی صفت حقیقیہ زائدہ کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس میں موجب قبح کا نہ ہونا جس کے لئے کافی ہے۔

قوله۔ وقال الجبائیة لیست صفة حقيقية

(۴) ابوعلی محمد بن عبدالوہاب جبائی اور اس کے متبعین :- کے مذہب کا بیان ہے ان کا نظریہ ہے کہ حسن و قبح ذات فعل کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ایسی صفت کی وجہ سے ہے جو ان دونوں میں حسن و قبح

کو واجب کرتی ہے لیکن یہ صفت حقیقیہ نہیں ہے بلکہ اعتباریہ ہے جو جہات وحشیات کے اختلاف کے اعتبار سے مختلف ہو سکتی ہے چنانچہ حسن کبھی فتح ہو سکتا ہے اس طرح فتح کبھی حسن میں بدل سکتا ہے جیسے ضرب یتیم ایک ایسا فعل ہے جو باختلاف اعتبارات حسن و فتح دونوں ہے یتیم کو ادب دینے کے لئے مارنا اعتبار حسن ہے اور ایذا رسانی کے لئے مارنا فتح ہے حالانکہ ضرب فعل واحد ہے۔

قوله والحق عندنا الاطلاق اعم

(۵) اہلسنت ماتریدیہ:- کے مذہب کو بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ افعال کا حسن و فتح شقوق مذکورہ میں سے کسی خاص صفت یا خاص شق کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ فعل میں حسن و فتح کا اطلاق شقوق سے عام ہے لہذا فعل کا حسن و فتح نہ صرف ذات فعل کی وجہ سے ہے جیسا کہ متقدمین معتزلہ کا خیال ہے نہ صفت حقیقیہ کی وجہ سے ہے جیسا کہ متاخرین معتزلہ کا زعم ہے اور نہ ہی صفت زائدہ و اعتبارات کی وجہ سے ہے جیسا کہ بعض دوسرے معتزلیوں کا رجحان ہے۔ بلکہ ذات فعل، صفت حقیقیہ، صفت زائدہ اور وجوہ و اعتبارات جیسی قیدوں سے آزاد ہے اور سب کو عام ہے اس لئے ایسا ہو سکتا ہے کہ بعض فعل میں حسن و فتح ذات فعل کی وجہ سے ہو۔ بعض میں صفت حقیقیہ کی وجہ سے ہو جو اسکے حسن و فتح کی مقتضی ہو اور بعض میں صفت اعتباریہ کی وجہ سے ہو جیسے جہاد کا حسن اور قتل غیر مستحق کا فتح، اول حسن ہے اس اعتبار سے کہ جہاد اعلاء کلمۃ اللہ کا سبب ہے اور ثانی فتح ہے اس اعتبار سے کہ بنیان رب کو ناحق منہدم کرنا ہے الغرض حسن و فتح فعل کسی خاص قید وجہ سے مخصوص و متعین نہیں بلکہ مطلق و اعم ہے۔

قوله۔ فلا یرد النسخ علینا

یہ عبارت مذہب اہلسنت ماتریدیہ پر متفرع ہے یا مذہب ماتریدیہ کی تائید کے لئے پیش کی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حسن و فتح کے بارے میں اطلاق عام کا قول کرنے سے ہم معاشرہ ماتریدیہ پر نسخ سے اعتراض نہ پڑے گا مگر ہمارے برخلاف معتزلہ کے اقوال پر نسخ سے اعتراض پڑے گا۔

اعتراض کی تقریر:- یہ ہے کہ فعل کا حسن و فتح اگر ذات فعل، یا صفت حقیقیہ لازمہ کی وجہ سے ہو جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں تو نسخ کا بطلان لازم آئے گا وہ اس طرح کہ ذات کا مقتضی کبھی ذات سے مختلف نہیں ہوتا، پس جب حسن و فتح بر بنائے مذہب معتزلہ ذات فعل کا مقتضی ہے تو ظاہر ہے کہ ذات فعل سے کبھی

منفک نہیں ہوگا اس تقدیر پر جو فعل حسن ہے ہمیشہ اسکا حسن ہونا واجب ہے اور جو فتح ہے اسکا ہمیشہ فتح رہنا لازم ہے نسخ نہیں ہو سکتا کہ مقتضائے ذات ذات سے جدا نہیں ہو سکتا حالانکہ بعض افعال کا حسن منسوخ ہو جاتا ہے اور وہ فتح ہو جاتا ہے اس طرح بعض افعال کا فتح منسوخ ہو کر حسن ہو جاتا ہے مگر ہم معاشرہ ماتریدیہ پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ ہم فعل میں حسن و فتح کا باعث ذات فعل یا صفت حقیقیہ لازمہ کو نہیں قرار دیتے ہیں بلکہ ہم تو اطلاق اعم کا قول کرتے ہیں جس کا مفاد یہ ہے کہ نسخ کا بطلان لازم نہیں آتا کیونکہ وہ فعل جو منسوخ ہو گیا اس کا حسن ذاتی نہیں تھا بلکہ حسن لغیرہ تھا اس لئے نسخ کے وقت اسکا حسن باقی نہ رہا پس فتح ہو گیا۔

اس مقام پر مصنف نے حاشیہ نگاری کی ہے وہ یہ ہے

”قوله فلا يردا النسخ علينا“ فيه إشارة الى انه يرد على غيرنا وهم الذين قالوا أن الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة لازمة وسيجنى ما يندفع الايراد به عنهم. وخلاصته أن الذات قد يغلب عليه غيره كبرودة الماء عند تسخينه او يسقط اعتباره كإباحة الميتة عند المخمصة ولهذا لم يجوزوا النسخ فيما لم يحتمل السقوط حسنه وقبحه واجيب بان القتل ظلماً وان كان عين القتل قصاصاً مثلاً لكنه مخالف له بالحقيقة المعبرة شرعاً وحاصله اعتبار الجهتين في مفهومى القتلين ليصيرا حقيقتين مختلفتين ولا يخفى ما فيه۔

ماتن نے حاشیہ میں کہا ہے کہ ہمارے قول فلا يردا النسخ میں اشارہ ہے کہ نسخ کا اعتراض ہم پر نہیں بلکہ دوسروں پر وارد ہوگا اور وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ حسن و فتح ذات فعل یا صفت لازمہ کی وجہ سے ہے اس کی تفصیل گذر چکی ہے پھر ماتن محشی نے اپنے قول و خلاصہ أن الذاتی الخ سے معتزلہ پر وارد ہونے والے اعتراض نسخ کا جواب دیا ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ ذات کے مقتضی کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے ایک وہ مقتضی جسکو ذات بلا واسطہ کسی دوسری شئی کے چاہے جیسے زوجیت اربعہ کے لئے، چنانچہ ذات اربعہ زوجیت کا بلا واسطہ شئی متقاضی ہے اور زوجیت کا اربعہ سے تخلف یقیناً ممتنع ہے۔

دوسرا وہ مقتضی ہے کہ ذات اسکو من حیث ہی ہی قطع نظر موانع وقواسر سے اسکو چاہے یا شرائط کے واسطے سے اسکو چاہے۔ مقتضائے ذات کی یہ قسم بعض شروط غیر لازمہ کے مرتفع ہو جانے کے سبب مختلف ہو سکتی ہے جیسے برودت ماء، چنانچہ برودت ماء باوجودیکہ ذات ماء کا مقتضی ہے مگر قواسر کی وجہ سے کبھی اسکی برودت زائل ہو جاتی ہے۔

پس جب ذات کا مقتضی دو معنوں پر بولا جاتا ہے اول میں مقتضی مختلف نہیں ہو سکتا اور دوسرے میں مقتضائے ذات، ذات سے مختلف ہو سکتا ہے تو عین ممکن ہے کہ معتزلہ جو حسن و قبح کو ذات فعل سے مانتے ہیں مقتضی کے دوسرے معنی کا اعتبار کریں تب تو ان پر بطلان نسخ کا الزام عائد نہ ہوگا کیونکہ اعتراض کا مبنی اس پر تھا کہ ذاتی ذات سے مختلف نہیں ہوتی اس لئے لازماً حسن و قبح بھی ذات فعل سے کبھی منفک نہ ہوگا مگر جب یہ ثابت ہو گیا کہ ذات سے بعض مقتضی (ذاتی) منفک ہو سکتا ہے تو مبنی اعتراض موجود نہ رہا پس ایسا ہو سکتا ہے کہ حسن منسوخ ہو کر قبح ہو جائے یا قبح سے قبح منسوخ ہو جائے اور حسن ہو جائے۔ یا یہ کہا جائے کہ حسن و قبح ذاتی ہی ہے لیکن ذاتی ہونے کا اعتبار کبھی ذات سے ساقط ہو جاتا ہے جیسے حالت مخصہ میں مردار کی اباحت، دیکھو میتہ کی حرمت ذاتی ہے مگر حالت مخصہ میں ذاتی ہونے کا اعتبار (اعتبار حرمت) ساقط ہو گیا ہے اس لئے حرمت رخصت میں بدل گئی اس وجہ سے علماء نے اس فعل میں جس کا حسن و قبح سقوط کا احتمال نہیں رکھتا نسخ کو جائز نہیں سمجھا۔

قوله فی الحاشیة اجیب بأن القتل.

معتزلہ پر وارد اعتراض نسخ کا جواب فاضل مرزا جان نے بھی شرح مختصر کے حاشیہ میں دیا ہے جس کو مصنف نے اجیب بأن القتل سے ذکر کیا ہے یہ جواب مصنف کے نزدیک ناپسندیدہ ہے اسلئے اجیب صیغہ مجہول سے ذکر کر کے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا۔

جواب فاضل :- حاصل جواب یہ ہے کہ شئی واحد مختلف جہات و اعتبارات کے لحاظ سے مختلف ہو جاتی ہیں مثلاً ایک قتل حرام ہے، دوسرا قتل واجب ہے دونوں اصل حقیقت کے اعتبار سے متحد بالانواع ہیں چونکہ یہ اپنی جگہ ثابت شدہ امر ہے کہ وجود قتل اور ایسے تمام معانی مصدر یہ کے لئے حقیقت کے اعتبار سے افراد ہوتے ہیں اور وہ معانی مصدر یہ اپنے افراد کی طرف قیاس کرتے ہوئے اس کے انواع

کہلاتے ہیں جیسے قتل ایک حقیقت ہے اسکا معنی مصدری اپنے تمام افراد مثلاً قتل ظلم قتل واجب اور قتل حد وغیرہ کے لئے نوع ہے جس کا مقتضی یہ ہے کہ قتل کے سارے افراد متحد بالانواع ہیں لیکن اسی معانی مصدر یہ نوعیہ کی حقیقت شرعیہ جسکو شارع نے ذکر فرمایا ہے وہ حقیقت شرعیہ، حقیقت نوعیہ سے مختلف ہے جیسے صوم عاشوراء کی حقیقت قبل نسخ مغائر ہے اس صوم عاشوراء کی حقیقت شرعیہ سے جو بعد نسخ ہے جبکہ حقیقت واحدہ ہے لیکن اس کی نسخ سے پہلے کی حقیقت، نسخ کے بعد کی حقیقت سے مختلف ہے اس لئے تو اس کی حقیقت سابقہ حسن کی مقتضی ہوئی اور اسکی حقیقت لاحقہ فتح کی مقتضی ہوئی، جسکا مفاد یہ ہے کہ حقیقت شرعیہ کے اختلاف سے فعل کا حسن و فتح بدل جاتا ہے اور ذاتی کا انقضاء ذات سے وہاں ممتنع ہے جہاں ذات باقی رہے اور ذاتی منتهی ہو جائے لیکن اگر حقیقت ذات ہی بدل جائے تو اسوقت ذاتی کے بدلنے اور مختلف ہونے میں کوئی استحالہ نہیں لازم آتا، اور نسخ میں یہی ہوتا ہے کہ ذات ہی بدل جاتی ہے اسلئے اگر ذاتی یعنی اسکا حسن و فتح بدل جائے تو کوئی مضائقہ نہیں لہذا حسن و فتح ذاتی ہوتے ہوئے بھی اسکا نسخ ہو سکتا ہے۔

”قوله في الحاشية ولا يخفى مافيه“

اشارہ ہے کہ فاضل مرزا جان کے جواب مذکور میں سقم ہے کیونکہ شئی واحد کے لئے اعتبارات و جہات کا تعدد و تغایر، حقیقت و شرع کسی اعتبار سے بھی ذات کے تعدد و تغایر پر دلالت نہیں کرتا چنانچہ کلام شارع سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ صوم عاشوراء کی ازمان و اوقات کے اختلاف کے اعتبار سے الگ الگ حقیقتیں ہیں بلکہ شارع سے یہی ظاہر ہے کہ ہر زمانہ میں صوم عاشوراء کی ایک ہی حقیقت ہے اسی لئے تو قبل نسخ بھی روزہ رکھنے پر وعدہ ثواب تھا کہ حسن تھا اور بعد نسخ بھی روزہ رکھنے پر ثواب کا وعدہ ہے کہ اب بھی حسن ہے اگر سابق و لاحق کی حقیقت مختلف ہوتی تو قبلیت و بعدیت دونوں حالت میں ہرگز حسن نہ ہوتا۔

متن المسلم : ”ثم من الحنفية من قال ان العقل قد يستقل في ادراك بعض

احكامه تعالى فاجب الايمان و حرم الكفر و كل ما لا يليق بجنابه تعالى حتى على الصبي العاقل و روى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى لا عذر لاحد في الجهل بخالقه

لما يرى عن الدلائل، اقول لعل المراد بعد مضي مدة التأمل فانه بمنزلة دعوة الرسل
في تنبيه القلب وتلك المدة مختلفة فان العقول متفاوتة وبما حورنا من المذاهب
يتفرع عليه مسألة البالغ في شأق جبل

ترجمہ: ”پھر بعض علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بعض احکام کے ادراک کرنے
میں عقل مستقل ہے چنانچہ اس لئے انہوں نے (مکلف پر) حتیٰ کہ صبی عاقل پر ایمان کو واجب
قرار دیا اور کفر کو اور ہر اس چیز کو جو جناب باری تعالیٰ کے شایان شان نہیں ہے حرام کہا ہے اور امام اعظم
ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اپنے خالق سے جا مل رہ جانے میں کسی کا کوئی عذر مقبول نہ ہوگا
کیونکہ اس کی نگاہ میں خالق کے وجود پر دلائل قائم ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ شاید غور و فکر کا زمانہ ختم ہونے
کے بعد (کوئی عذر مقبول نہ ہوگا) کیونکہ مدت تامل قلب کو بیدار کرنے میں رسولوں کی دعوت کے
منزلے میں ہے اور یہ مدت تامل (مختلف لوگوں کے اعتبار سے) مختلف ہوتی ہے اس لئے کہ عقلیں
باہم متفاوت ہیں اور جو مذاہب ہم نے حیطہ تحریر میں لا دیا ہے اس سے شاق جبل میں بالغ ہونے
والے کا مسئلہ متفرع ہوتا ہے“

تشریح: گذشتہ اوراق میں بیان کیا گیا ہے کہ احناف، حسن و قبح کے عقلی ہونے میں اہل اعتزال
کے ساتھ متفق ہونے کے باوجود وجوب حکم کے قائل نہیں ہیں بلکہ فعل کا حسن و قبح حکم کے راجحیت کی
علت ہے پس ایمان و کفر اللہ عز شانہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے حنفیہ کے نزدیک بالکل مساوی نہیں
ہو سکتے جیسا کہ بادی الرای میں وہم ہوتا ہے کیونکہ وہ ایسا حکیم ہے جو اپنی حکمت و ارادہ کے مقتضی سے
غیر مرجح کا حکم نہیں دے سکتا یا مرجوح کو ترجیح نہیں دے سکتا اور یہ ظاہر ہے کہ ایمان کا وجوب راجح اور
کفر کی حرمت راجح اس لئے دونوں مساوی نہیں ہو سکتے تاہم حسن و قبح حکم کو مستلزم نہیں ہیں جیسا کہ
معتزلہ حکم کو لازم واجب مانتے ہیں۔ مگر بعض حنفیہ نے اپنی جماعت احناف سے اس باب میں اختلاف
کیا ہے کہ بعض مواضع میں حسن و قبح مستلزم حکم ہوتا ہے تو مصنف نے ان بعض احناف کے ذکر کا ارادہ
کیا جو اس مسئلہ میں جمیع احناف سے اختلاف رکھتے ہیں اس لئے کہا۔

قوله ثم من الحنفية من قال ان العقل الخ

یعنی بعض علماء حنفیہ جیسے امام علم الہدیٰ امام ابو منصور ماتریدی، امام فخر الاسلام صاحب میزان اور صدر الشریعہ وغیرہم نے کہا ہے کہ ورود شرع کی استعانت کے بغیر فعل کے حسن و قبح کے سبب عقل، اللہ تعالیٰ کے بعض احکام کا مستقل طور پر ادراک کر سکتی ہے چنانچہ اس لئے ان علماء کرام نے ہر بالغ عاقل حتیٰ کہ صبی عاقل پر بھی خواہ اس کے پاس دعوت رسول پہونچی ہو خواہ نہ پہونچی ہو، اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا واجب قرار دیا اور کفر کے ساتھ تمام وہ باتیں جو جناب باری تعالیٰ کے شایان شان نہیں جیسے ظلم، سفاک وغیرہا کو حرام قرار دیا ہے کیونکہ عقل نے ایمان کے حسن ہونے پر اور کفر کے قبیح ہونے پر تنبیہ فرمادی ہے۔

حاصل یہ کہ ان بعض علماء کرام کے نزدیک احکام کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کے ادراک کرنے میں عقل مستقل نہیں ہے پس عقل اس پر وجوب و حرمت وغیرہا کا حکم نہیں لگا سکتی..... دوسرا وہ کہ عقل اس کے ادراک کرنے میں مستقل ہے ورود شرع کی استعانت کے بغیر۔ پس عقل اس میں وجوب و حرمت وغیرہا کا حکم لگا سکتی ہے غرض یہ کہ ان بعض علماء احناف کا مذہب، مذہب جمہور احناف اور مذہب اہل اعتزال کے بین بین واقع ہے کہ جمہور احناف کا ادعاء یہ ہے کہ عقل مطلقاً مستلزم حکم نہیں ہے اور معتزلہ کا ادعاء یہ ہے کہ عقل علی الاطلاق مستلزم حکم ہے اور ان دونوں سے الگ بعض حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عقل بعض میں مستلزم حکم ہے اور بعض میں مستلزم حکم نہیں ہے۔ ہماری اس تقریر سے روشن ہو گیا کہ بعض حنفیہ اور معتزلہ کے مذہب میں واضح فرق ہے لہذا بعض شراح مسلم کا یہ کہنا کہ بعض حنفیہ اور معتزلہ کے مذہب میں کوئی فرق نہیں پھر جواب دینے کی کوشش تطویل لا طائل ہے۔

”چنانچہ میرے زیر نگاہ ابھی مسلم کی تین معتمد عربی شرحیں ہیں جن میں کہا گیا ہے کہ بعض حنفیہ اور معتزلہ کے مذہب میں اس مسئلہ میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ معتزلہ قائل ہیں کہ بعض اشیاء میں حکم کو بذریعہ عقل ادراک کیا جاسکتا ہے شرع پر موقوف نہیں ہے اور بعض حنفیہ بھی اسی بات کے قائل ہیں۔ البتہ دونوں مذہب میں اس طرح فرق کیا جاسکتا ہے کہ بعض احکام جن میں بعض حنفیہ عقل کو مستقل مانتے ہیں بہت قلیل ہے جیسے ایمان و کفر وغیرہ۔ اور معتزلہ کے نزدیک عقل سے مدرک احکام کثیر ہیں..... بعض اعظم نے دونوں میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک حکم و قبح

نفس الامر میں جمیع احکام کو مستلزم ہے گوکہ عقل صرف بعض ہی فعل کے حسن و قبح کا ادراک کرتی ہے اور ماترید یہ نے اگرچہ یہ تصریح کر دی ہے کہ عقل بعض احکام کے ادراک کرنے میں مستقل ہے اور ان لوگوں نے نہیں کہا ہے کہ حسن و قبح سے جمیع احکام کا ادراک کر لیتی ہے تاہم بعض حنفیہ کے مذہب پر تحکم کا الزام عائد ہوگا کیونکہ عقل بعض افعال کے لئے مستلزم حکم قرار دینا اور بعض کے لئے نہیں تحکم محض ہے۔

حاصل نزاع: امام فخر الاسلام کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ ماترید یہ، معتزلہ اور اشاعرہ کے مابین حاصل نزاع یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک عقل علت موجبہ ہے حکم کے لئے اور اشعر یہ کے نزدیک علت محذوہ اور ماترید یہ کے نزدیک عقل نہ علت موجبہ ہے نہ علت محذوہ بلکہ عقل اہلیت حکم کو اور علیم و خیر سے تعلق حکم کو واجب کرتی ہے۔

قوله۔ وروی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ الخ

اس عبارت سے بعض حنفیہ کے موقف کی تائید و توثیق ہوتی ہے کہ احناف کے امام اعظم ابو حنیفہ کی روایت سے ظاہر ہے کہ عقل بعض احکام کے ادراک میں مستقل ہے چنانچہ کتاب منقہ میں، پھر المیزان میں، مجمعین سماعت عن محمد بن الحسن اور جامع الاسرار وغیرہ میں عن ابی یوسف عن ابی حنیفہ مروی ہے کہ کوئی عاقل اپنے خالق سے جاہل رہ جانے کے سبب قیامت کے دن معذور نہیں سمجھا جائے گا بلکہ معذوب ہوگا کیونکہ وہ خالق کے وجود، اس کی وحدانیت اور اس کے صفات کمالیہ کے ثبوت پر، آسمان و زمین کی پیدائش، اختلاف لیل و نہار و دیگر مخلوقات و عجائب قدرت اور خود اپنی خلقت جیسے دلائل و شواہد کا مشاہدہ کر رہا ہے اس لئے اس میں قطعاً شک کی گنجائش نہیں۔

عقلاً معرفت الہی کو ثابت کرتے ہوئے اس جگہ فاضل خیر آبادی نے کہا ہے۔

”حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے صفات پر ایمان صفت کمال ہے اور اس سے کفر جمیع عقلاء کے نزدیک صفت نقصان ہے نیز ایمان شکر نعمت ہے اور شکر نعمت صفت کمال ہے اور کفر، کفران نعمت ہے اور کفران نعمت صفت نقصان ہے پس عقل کے نزدیک ایمان صفت حسن اور کفر قبح ہوگا اس لئے لازم ہے کہ عقل حسن کی طرف رغبت رکھے اور قبح سے بے رغبتی کا اظہار کرے لہذا جو بندہ امر مستحسن عقلی کو ترک کرے گا معاقب ہوگا معذور نہیں سمجھا جائے گا اگرچہ اللہ عز و شانہ کی طرف سے کوئی حکم نہیں آیا ہو۔“

قوله۔ اقول لعل المراد بعد مضي مدة التأمل الخ

درج بالا عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض و جواب کی تقریر درج ذیل ہے۔
اعتراض:- کی تقریر یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ اور بعض حنفیہ کے قول پر لازم آتا ہے کہ بعثت رسول اور تبلیغ دعوت رسالت کے بغیر اللہ اور اسکی صفات پر ایمان لازم ہے لہذا کوئی شخص عاقل اگر اللہ پر ایمان لائے بغیر مر گیا تو وہ بغیر دعوت رسول معذب ہوگا کہ جہالت اپنے خالق سے اس کے حق میں عذر نہیں ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا۔

جواب:- حاصل جواب یہ ہے کہ امام اعظم وغیرہ کے قول کا یہ معنی نہیں ہے کہ خالق پر ایمان لانے کے لئے صرف حصول عقل کافی ہے بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ حصول عقل کے بعد عاقل کو اتنا وقت اور زمانہ ملا کہ وہ اتنے زمانہ میں خالق کے بارے میں غور و فکر کر سکتا ہے مگر مدت تامل گزر گیا حتیٰ کہ وہ عاقل بے ایمان مر گیا تو معذب ہوگا گرچہ اس کے پاس دعوت رسالت نہ پہونچی کیونکہ مدت تامل دعوت رسول کے منزلہ میں ہے جس طرح دعوت رسول، اللہ کے وجود، اس کی وحدانیت اور صفات کمالیہ کے ثبوت پر قلب کو بیدار کرتی ہے اور آدمی کو آگاہ کرتی ہے اسی طرح عقل مدت تامل میں قلب و دماغ کو متنبہ کرتی ہے۔

ہاں انسان چونکہ مختلف الطبائع و العقول پیدا ہوا ہے سو نیچے، سمجھنے اور غور و فکر کے اعتبار سے ہر ایک کی عقل یکساں نہیں ہوتی بلکہ ان میں بڑا تفاوت ہوتا ہے جیسا کہ احادیث و آثار اور مشاہدات و تجربات بھی تفاوت عقول پر شاہد ہیں لہذا اگر شخص مذکور نے مدت تامل نہ پایا کہ مر گیا تو معذب نہ ہوگا کہ مدت تامل جو دعوت رسول کے منزلہ میں تھی نہ پاسکا۔

جواب مذکور فخر الاسلام کے اصول سے ماخوذ ہے چنانچہ انہوں نے کہا ہے۔

”معنى قولنا يكلف بالعقل انه اذا عاناه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً وان لم يبلغه الدعوة على نحو ما قال ابو حنيفة في السفية انه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لا يمنع من ماله لانه قد استوفى مدة التجربة فلا بد ان يزاد رشداً وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع“

شرح اصول میں ہے۔

”ان ادراك مدة التأمل في حق تنبيه القلب بمنزلة دعوة الرسول..... لا عذر له بعد الامهال الا في ابتداء العقل“
پھر مزید تشریح کرتے ہوئے کہا۔

”ان لم تبلغه الدعوة لو لم يعتقد شيئا من الكفر والايمان في ابتداء العقل كان معذوراً لانه لم يمض عليه مدة التأمل ولو اعتقد كفراً لم يكن معذوراً لان اعتقاد جانب يدل دلالة واضحة على انه ترك الايمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل وانه تأمل فاختار الكفر“

یعنی ہمارے قول ”یکلف بالعقل“ (بندہ عقل کی وجہ سے مکلف ہے) کا معنی یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس کی تجربہ سے مدد فرمائی اور انجام کار کے سوچنے سمجھنے کا موقع عطا فرمایا تو معذور نہیں ہوگا گرچہ اس کے پاس دعوت رسالت نہ پہونچی، اس طریقہ پر جو امام اعظم ابوحنیفہ نے سفیہ کے بارے میں فرمایا کہ جب وہ پچیس سال کی عمر کو پہونچ گیا تو اس کے مال کو روکا نہیں جائے گا اس لئے کہ وہ مدت تجربہ کو پہونچ گیا ہے پس ضروری ہے کہ وہ تجربہ اور سمجھ میں اور بڑھ جائے اور اسباب میں حد معین پر کوئی دلیل قاطع نہیں ہے۔

شرح اصول میں ہے۔ مدت تأمل کا ادراک قلب کو بیدار کرنے کے حق میں دعوت رسول کے منزله میں ہے..... عاقل کو مہلت ملنے کے بعد عذر نہ ہوگا البتہ ابتداء عقل میں معذور ہوگا۔ لہذا وہ شخص جس کو دعوت نہ پہونچی ہو اگر اس نے ابتداء عقل میں ایمان و کفر میں سے کچھ عقیدہ نہ بنایا تو معذور ہوگا کیونکہ اس پر مدت تأمل نہیں گزری ہے۔ البتہ اگر اس نے کفر کا عقیدہ بنالیا تو معذور نہ ہوگا کیونکہ ایک طرفہ اعتقاد جمانا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس نے کفر کو اختیار کیا اور ایمان کو ترک کیا حالانکہ اس کو غور و فکر کے ذریعہ ایمان حاصل کرنے کی قدرت تھی اور درحقیقت اس نے تأمل کیا بھی لیکن ایمان پر کفر کو ترجیح دیا۔ (لہذا معذب ہوگا)

قوله۔ بما حررنا من المذاهب يتفرع عليه الخ

اس عبارت سے مصنف کہنا چاہتے ہیں کہ حسن و فتح کے ذیل میں مذاہب اشعریہ، معتزلہ اور ماتریدیہ حنفیہ کے بیان کر دینے سے البالغ فی شاہق الجبل کا مسئلہ متفرع ہو جاتا ہے۔ چنانچہ وہ بچہ جو پہاڑ کی چوٹی پر جوان ہوا اور اس تک کسی طرح دعوت رسالت نہ پہنچ سکی تو وہ بر بنائے مذہب اشعریہ معذور ہوگا، بعض حنفیہ اور معتزلہ کے نزدیک مکلف ہے اس لئے ترک ایمان کے سبب معاقب ہوگا اور جمہور حنفیہ کے نزدیک تکلیف کی اہلیت نہ ہونے کے سبب مکلف نہ ہوگا تاوقت کہ مدت تامل گزر جائے لہذا قبل تامل معذب نہ ہوگا مگر بعد مدت تامل معذب ہوگا۔

اس جگہ مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے۔

”من بلغ فی الجبال الشاہقة ولم یبلغه الدعوة فلم یعتقد بالعقائد ولم یعمل بالشرائع فعند المعتزلة وطائفة من الحنفیة یعاقب فی الآخرة لتركه ما یستقل به العقل وعند الاشاعرة وجمہور الحنفیة لا یعاقب لان الحكم انما هو بالشرع وقد فرض انه لم یبلغه“ انتہت۔

یعنی جو شخص شاہقہ جبال میں بالغ ہوا اور اس تک دعوت رسالت نہ پہنچ سکی پس اس نے عقائد (دینیہ) پر اعتقاد رکھا اور نہ شرائع اسلامیہ پر عمل کیا تو معتزلہ اور حنفیہ کے ایک گروہ کے نزدیک آخرت میں معاقب ہوگا کیونکہ اس نے ان احکام کو ترک کیا جن کے ادراک کرنے میں عقل مستقل ہے البتہ اشاعرہ اور جمہور حنفیہ کے نزدیک معاقب نہیں ہوگا اس لئے کہ حکم شرع ہی سے معلوم ہو سکتا ہے حالانکہ فرض کیا گیا ہے کہ اس تک حکم شرع نہیں پہنچا۔ معتزلہ کے نزدیک شخص مذکور آخرت میں معاقب اس لئے ہوگا کہ ان کے نزدیک حسن و فتح بالمعنی المذكور فعل کے لئے ذاتی ہیں اور وود شرع کی استعانت کے بغیر مستلزم حکم بھی ہیں لہذا شاہق جبل کے بالغ ایسے ہی صبی عاقل پر ایمان لانا واجب ہوگا اور کفر حرام رہے گا مگر ایمان نہیں لایا اس لئے ترک ایمان کے سبب اور کفر کو ترجیح دینے کے سبب دونوں معذب ہوں گے بلکہ ایمان و کفر میں سے کچھ بھی عقیدہ نہ بنایا پھر بھی معذب ہوں گے کیونکہ انہوں نے اس حکم کو ترک کیا جو ان پر عقلاً واجب تھا۔ اشعریہ کے نزدیک حسن و فتح چونکہ ذوات افعال سے نہیں ہیں بلکہ شرعی ہیں پس وود شرع سے پہلے ان کے نزدیک افعال میں کوئی حکم ہی نہیں ہے کہ قبل

دعوت رسالت ان کے پاس امر ایمان کا حکم وجوبی نہیں پہونچا ہے لہذا دونوں معذور ہوں گے ترک ایمان کے سبب معاقب نہ ہونگے اسی طرف علماء بخارا بھی گئے ہیں۔ امام ابو منصور ماتریدی وغیرہ علماء کبار کے نزدیک شخص مذکور کا حکم بین بین ہے جن افعال کا حکم عقل مستقلا اور اک کر سکتی ہے جیسے ایمان، شکر منعم اور کفر و کفران نعمت وغیرہ تو وہ دونوں قبل بعثت ان احکام کے مکلف ہیں اسلئے کہ وجوب حکم کی علت عقل موجود ہے لہذا ترک کے باعث معذب ہونگے۔

اور امام اعظم ابو حنیفہ اور فخر الاسلام وغیرہا کے نزدیک مدت تامل گذرنے کے بعد بھی ایمان نہیں لایا کہ مرگیا تو معذب ہوگا کہ مدت تامل تنبیہ قلب میں دعوت رسالت کے منزل میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم علمہ اتم واحکم۔

متن المسلم : ”لنأْن حسن الاحسان وقبح مقابلتہ بالاساءة مما اتفق علیہ العقلاء حتی من لا یقول بارسال الرسول کالبراهمة فلولاً أنه ذاتی لم یکن کذا لک والجواب بانہ یجوز ان یكون لمصلحة عامة لا یضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة وانما یضرنا لو ادعینا انه لذات الفعل بل لدعوی عدم التوقف علی الشرع ومنع الاتفاق علی انه مناط حکمہ تعالیٰ لا یمسنا فاننا لا نقول باستلزامہ حکما منہ تعالیٰ بل ذالک بالسمع“

ترجمہ : ہماری دلیل یہ ہے کہ احسان (حسن و سلوک کرنا) کا حسن ہونا اور اس کے برخلاف اساءة (برائی کرنا) کا قبیح ہونا ان چیزوں میں سے ہے جس پر سارے عقلاء کا اتفاق ہے حتی کہ وہ لوگ بھی جو رسول کی بعثت کے قائل نہیں ہیں جیسے براہمہ۔ لہذا اگر وہ ذاتی نہ ہوتا تو اتفاق نہ ہوتا اور یہ جواب کہ ممکن ہے کہ کسی مصلحت عامہ کی وجہ سے ہو ہمارے مضر نہیں کیونکہ مصلحت عامہ کی رعایت بالبداهت حسن ہے ہاں یہ جواب ہم کو اس وقت ضرور دیتا جب ہم دعوی کرتے کہ حسن و قبح ذات فعل کی وجہ سے ہے بلکہ ہمارا دعویٰ تو یہ ہے کہ حسن و قبح شرع پر موقوف نہیں ہے اور اس کے مفاد حکم الہی ہونے پر اتفاق ہونے کو منع کرنا ہم کو مس نہیں کرتا اس لئے کہ ہم حسن و قبح میں سے کسی کو اللہ تعالیٰ کے کسی حکم کے لئے مستلزم نہیں مانتے بلکہ وہ ہمارے نزدیک سمعی ہے۔

تشریح:- قوله لنا أن حسن الاحسان وقبح مقابله بالاساءة الخ

یہاں سے حسن و قبح کے عقلی ہونے پر معاشر حنفیہ کی طرف سے مصنف نے دلیل قائم کی ہے۔ حاصل دلیل:- یہ کہ ہم معاشر حنفیہ کے نزدیک افعال کا حسن و قبح ذاتی ہے اس لئے کہ فعل احسان کے حسن ہونے پر اور احسان کی ضد اساءت کے قبیح ہونے پر سارے ہی ارباب عقل و فہم حتیٰ کہ براہمہ و ملاحدہ اور تمام وہ لوگ جو شرع کو مطلقاً نہیں مانتے متفق ہیں۔ پس اگر حسن و قبح افعال کے لئے ذاتی و عقلی نہیں ہوتے جن کو افعال میں بالضرورة ادراک کیا جاتا ہے تو کبھی بھی سارے عقلاء کا اتفاق نہ ہوتا کیونکہ حسن و قبح اگر شرع سے ہوتا فعل سے نہ ہوتا تو منکرین شرع ہرگز احسان کے حسن کا اور اساءت کے قبح کا اقرار نہ کرتے بلکہ بلا توقف انکار کر دیتے کہ اصل (شرع) سے انکار فرغ (حکم شرع) سے انکار کو مستلزم ہے۔ لہذا منکرین شرع کا احسان کے حسن پر اور اساءت کے قبح پر متفق ہونا دلیل ہے کہ احسان کا حسن اور اساءت و قبح ہے اور جب خاص فعل احسان و اساءت میں حسن و قبح کا ذاتی و عقلی ہونا ثابت ہو گیا ذاتی و عقلی ہونا ثابت ہو گیا تو جملہ افعال میں حسن و قبح کو عقلی و ذاتی ماننا ہوگا اسلئے کہ ہمارا، معتزلہ اور اشاعرہ کا اتفاق ہے کہ حسن و قبح عقلی و ذاتی ہے تو سب میں ہے اور شرعی ہے تو سب میں۔ قول بالفصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔

اشکال:- دلیل مذکور پر ایک قوی اشکال وارد ہوتا ہے جسکو ماتن نے حاشیہ میں ذکر کیا ہے۔

”لک أن تقول أن اتفاقهم على ذلك يجوز أن يكون لانهما من صفات

الكمال والنقصان كوجوب الصدق وامتناع الكذب في حقه تعالى واما بالمعنى المتنازع فيه فربما يمنع“ انتہت۔

یعنی فعل احسان کے حسن ہونے پر اور اس کی ضد اساءت کے قبیح ہونے پر اگرچہ تمام عقلاء کے اتفاق کو ہم تسلیم کرتے ہیں لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ عقلاء کا یہ اتفاق حسن و قبح کے معنی متنازع فیہ یعنی اتحقاق ثواب و عقاب میں ہے یہاں تک کہ حسن و قبح کو فعل کے لئے ذاتی ہونا ثابت کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ عقل بذاتہ بغیر استعانت شرع دونوں فعل کا حسن و قبح ادراک کر لیتی ہے! ایسا کیوں نہیں ممکن ہے کہ احسان کے حسن اور اساءت کے قبح پر عقلاء کے مابین جو اتفاق ہے وہ صفت کمال

ونقصان کے معنی میں ہو جس کے عقلی ہونے پر پہلے ہی اتفاق ہو چکا ہے۔ غرض عقلاء کا یہ اتفاق آپ کے لئے فائدہ مند نہیں جس کے آپ ثابت کرنے کے درپے ہیں۔

جواب :- بعض محققین نے درج بالا اعتراض کا یوں جواب دیا ہے کہ معترض کو جب یہ تسلیم ہے کہ حسن و قبح کے معنی صفت کمال و صفت نقصان پر عقلاء کا اتفاق ہے تو گویا اس کو یہ تسلیم ہے کہ حسن و قبح کے معنی استحقاق مدح و ذم و استحقاق ثواب و عقاب پر عقلاء کا اتفاق ہے، کیونکہ صفت کمال و نقصان مدوحیت و مذمومیت، و استحقاق مدوحیت و مذمومیت یا استحقاق عقاب و ثواب کے مغائر نہیں ہے بلکہ صفت کمال و نقصان، مدوحیت و مذمومیت یا استحقاق ثواب و عقاب ہر ایک کا مفاد و مصداق یکساں ہے لہذا حسن و قبح کا معنی صفت کمال، نقصان مراد لیں خواہ استحقاق ثواب کے معنی میں لیں بہر دو صورت مطلوب ثابت ہوگا اسطور پر کہ مدوحیت و مذمومیت اگر نظر شارع میں ہے تو کوئی شبہ نہیں کہ یہ معنی متنازع فیہ استحقاق ثواب و عقاب کی طرف راجع ہوگا اس صورت میں منع وارد کرنا از قبیل مکابرہ ہوگا اگر مدوحیت و مذمومیت نظر غیر شارع میں ہے تو پوچھا جائے گا کہ نظر غیر شارع میں مدوح و مذموم ہونے کا کیا مطلب ہے؟ اگر غیر شارع کی نظر میں مدوح و مذموم ہونے کا یہ مطلب ہے کہ غیر شارع مدوح کو مستحق ثواب اور مذموم کو مستحق عقاب سمجھتا ہے تو اس صورت میں بھی معترض کو کوئی فائدہ نہ ہوگا بلکہ اس کے لئے مضر ہوگا۔

قوله والجواب بانه يجوز ان يكون لمصلحة عامة۔

اس عبارت سے حنفیہ کی دلیل مذکور کا جواب اشاعرہ کی طرف سے ہے، اشاعرہ کہتے ہیں کہ احسان کے حسن اور اساءت کے قبح پر عقلاء کے اتفاق کو ہم تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ نہیں تسلیم کرتے ہیں کہ عقلاء کا یہ اتفاق حسن و قبح کے ذاتی و عقلی ہونے کی وجہ سے ہے بلکہ احسان میں چونکہ جمیع خلایق کے لئے مصلحت عامہ وابستہ ہے اس لئے عقل نے رعایت مفاد عامہ کے پیش نظر احسان میں حسن ہونے کا حکم لگا دیا اور اساءت میں چونکہ مصلحت عامہ کا نقص و مفسدہ ہے اس لئے عقل نے اس کے قبح ہونے کا حکم لگایا بہر حال احسان و اساءت کا حسن و قبح ذات فعل کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مصلحت عامہ کی رعایت و عدم رعایت کی وجہ سے ہے۔

قوله۔ لایضر نالان رعایة المصلحة العامة الخ اس عبارت سے مصنف

اشاعرہ کے جواب کا جواب دینا چاہتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ اشاعرہ کا جواب مذکور ہم معاشر حنفیہ کے لئے مضر نہیں ہے اسلئے کہ اب ہم رعایت مصلحت عامہ پر کلام کریں گے کہ رعایت مصلحت عامہ متدین، غیر متدین سبھی ارباب عقل و فہم کے نزدیک بالبداہتہ حسن ہے پس رعایت مصلحت عامہ اگر عقلی نہ ہو کر شرعی ہوتی تو غیر متدین و منکرین شرع ہرگز رعایت مصلحت عامہ کے حسن ہونے پر اتفاق نہ کرتے لیکن چونکہ ان سمجھوں کا اتفاق ہے تو ماننا پڑے گا کہ رعایت مصلحت عامہ عقلی ہے اور جب بعض افعال کا عقلی ہونا ثابت ہو گیا تو جمیع افعال میں حسن و قبح کا عقلی ہونا ثابت ہوا اس لئے عقلی یا شرعی ہونے پر ہی اجماع ہے کوئی قول بالفصل کا قائل نہیں۔

ہاں اشاعرہ کا جواب ہمارے لئے اس وقت مضر ہوتا جب ہم دعویٰ کرتے کہ حسن و قبح ذات فعل کی وجہ سے ہے چنانچہ اس وقت کہا جاسکتا تھا کہ فعل احسان کا حسن اور فعل اساءت کا قبح ذات فعل سے ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ حسن مصلحت عامہ کی رعایت کی وجہ سے اور قبح مصلحت عامہ کے نقص کی وجہ سے ہے حالانکہ ہم ذات فعل سے ہونے کے مدعی نہیں کہ ہم کو مضر ہو..... بلکہ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ افعال کا حسن و قبح ورود شرع پر موقوف نہیں ہے اب خواہ اس کا ثبوت ذات فعل سے ہو، صفت لازمہ سے ہو یا صفت اعتباریہ سے ہو خواہ رعایت مصلحت عامہ کی وجہ سے ہو غرض یہ کہ ثبوت حسن و قبح شرع سے نہیں ہے اگرچہ اس کے علاوہ کسی دوسری شئی سے ہے تو مضائقہ نہیں، پس اس توضیح پر کوئی شبہ نہیں رہ جاتا کہ رعایت مصلحت عامہ کا حسن اور نقص مصلحت کا قبح عام ذاتی عقلی ہے شرعی نہیں۔

قوله۔ ومنع الاتفاق علی انه مناط حکمہ الخ

اس عبارت سے مصنف نے حسن و قبح کے عقلی ہونے میں حنفیہ کی دلیل پر اشاعرہ کا منع ذکر کیا ہے اور پھر اشاعرہ کے منع کا جواب دیا ہے۔

منع۔ دلیل مذکور پر اشاعرہ منع وارد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حسن و قبح کے موجب حکم الہی ہونے پر عقلاء کے متفق ہونے کو ہم تسلیم نہیں کرتے یعنی ہم نہیں مانتے کہ حسن و قبح کے مستلزم حکم ہونے پر سارے عقلاء کا اتفاق ہے۔ مصنف نے اپنے قول لایمنا سے اشاعرہ کے منع کا جواب دیا ہے حاصل

یہ ہے کہ یہ منع ہمارے دعویٰ کو مس تک نہیں کر رہا ہے اس لئے کہ ہم خود حسن و قبح کو مستلزم حکم نہیں مانتے چہ جائیکہ اتفاق کا قول کریں بلکہ ہم بھی حکم کو شرع ہی سے ثابت مانتے ہیں رہا دلیل کا ذکر تو اس میں صرف حسن و قبح کے عقلی ہونے کا اثبات ہے پس اس حیثیت سے یہ منع ان لوگوں پر بھی وارد نہیں ہوگا جو حسن و قبح کو مستلزم حکم مانتے ہیں کیونکہ جس دلیل پر منع وارد کیا گیا ہے وہ دلیل استلزام حکم پر قائم نہیں کی گئی ہے بلکہ عقلیت حسن و قبح پر قائم ہے۔

دلیل (۲): حسن و قبح کے عقلی ہونے پر بعض اعظم نے دلیل دیتے ہوئے کہا ہے کہ حسن و قبح اگر شرعی ہوں تو نماز و زنا میں کوئی فرق نہیں رہ جائیگا بلکہ نفس الامر میں دونوں ایک دوسرے کے مساوی ہو جائیں گے (بعثت رسول سے پیشتر) پس ان میں سے ایک کو واجب قرار دینا اور دوسرے کو حرام ٹھہرانا کوئی ان میں سے اپنی ضد سے اولیٰ نہیں ہوگا کیونکہ دونوں مساوی ہیں پھر ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا کہ مساوی ہونے کی صورت میں ایک کو واجب اور دوسرے کو حرام قرار کیوں دیا نیز حکمت امر کے منافی ہے حالانکہ وہ حکیم مطلق قطعی ہے۔

دلیل (۳): حسن و قبح اگر شرعی ہوں تو رسول کی بعثت بلاء و فتنہ اور مصیبت ہوگی رحمت نہیں ہوگی کیونکہ بعثت رسول سے پیشتر لوگ آرام و سکون اور چین میں تھے کہ ان چیزوں میں مواخذہ نہیں تھا جنکے ذریعہ انسان لذت حاصل کرتا تھا لیکن رسول کی بعثت کے بعد بعض افعال کے ارتکاب کرنے کے سبب انسان دائمی عذاب میں مبتلا ہو گیا غرض رسول کی بعثت سے سوائے اس کے کوئی فائدہ نہیں ہوا کہ آدمی پر تنگی مسلط ہوگئی اور بندہ عذاب میں گرفتار ہو گیا پس رسول کی بعثت بلاء و مصیبت ہوگئی۔

متن المسلم: "واستدل اذا استوى الصدق والكذب فى المقصود اثر العقل

الصدق وفيه انه لا استواء فى نفس الامر لان لكل منهما لوازم وعوارض فهو تقدير

مستحيل فيمتنع الايثار على ذالك التقدير"

ترجمہ: اور (عقلی ہونے پر) دلیل لائی گئی ہے کہ مقصود کے حاصل ہونے میں جب

صدق و کذب دونوں برابر ہوتے ہیں تو عقل صدق کو ترجیح دیتی ہے۔ اور اس میں کلام یہ ہے کہ نفس الامر میں کذب و صدق مساوی نہیں ہیں اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے عوارض و لوازم

ہیں پس وہ امر مستحیل کو فرض کرنا ہے لہذا اس تقدیر پر ایثار متمنع و محال ہوگا۔

تشریح:- قوله واستدل اذا استوى الصدق والكذب

حسن وفتح کے سلسلے میں حنفیہ کے مذہب مختار پر یہاں سے دوسری دلیل ذکر کر رہے ہیں۔ اس دلیل میں مصنف کو اعتراض ہے اس لئے پہلے ہی صیغہ مجہول سے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا۔ دلیل (۴):- کا حاصل یہ ہے کہ مقصد کے حاصل ہونے میں اگر یقین ہو کہ سچ بولنے پر اور جھوٹ بکنے پر بہر دو صورت مقصود و مطلوب حاصل ہو جائے گا یعنی صدق و کذب دونوں میں سے کسی ایک سے مطلوب حاصل ہو سکتا ہے کہ مقصود تک پہنچنے میں دونوں مساوی ہیں تو اس وقت عقل، کذب کو لا محالہ چھوڑ کر محض صدق کو ترجیح دیتی ہے پس عقل اس جگہ صدق کو اسی لئے ترجیح دے رہی ہے کہ صدق فی ذاتہ حسن ہے کیونکہ اگر صدق کا حسن ذاتی و عقلی نہ ہوتا تو عقل صدق کو کذب پر ہرگز ترجیح نہ دیتی چنانچہ یہی وجہ ہے کہ وہ لوگ بھی صدق کو کذب پر ترجیح دیتے ہیں جو کسی دین کے پابند نہیں ہیں۔

قوله- وفيه انه لا استواء في نفس الامر

اس عبارت سے دلیل مذکور کی تزییف مقصود ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ صدق و کذب نفس الامر میں مساوی نہیں ہو سکتے کیونکہ صدق و کذب ہر ایک کے لئے ایسے لوازم و عوارض ہیں جو ایک دوسرے کے متغائر و متنافی ہیں چنانچہ صدق کے لوازم میں سے واقعہ کے مطابق ہونا اور عوارض میں سے تقاضائے مصلحت کے موافق ہونا ہے اور اس کے برعکس کذب کے لوازم میں سے واقعہ کے مطابق نہ ہونا اور عوارض میں سے تقاضائے مصلحت کے خلاف ہونا یعنی مفسدہ ہے لہذا دونوں ایک دوسرے کے جمیع حیثیات سے مساوی نہیں ہو سکتے۔ اور جب صدق و کذب کا جمیع مقاصد میں جمیع جہات کے اعتبار سے مساوی ہونا محال ہے تو مستدل کا ان دونوں کو مساوی کہنا امر مستحیل کو مقدر ماننے کے قبیل سے ہوگا اور جب مساوات محال تو اس تقدیر پر عقل کا صدق کو ترجیح دینا محال ہو جائے گا کہ محال مستلزم محال ہوتا ہے حاشیہ میں ہے۔

”ای علی تقدیر وقوع المساوات لجواز استلزام المحال للمحال ومن

المعلوم أن عدم الايثار ليس بمحال بالنظر الى الاستواء فتدبر“

مطلب یہ ہے کہ متدل نے دلیل مذکور میں مذکور استواء سے اگر یہ مراد لیا ہے کہ مقصود معین کی طرف نظر کرتے ہوئے فی الجملہ صدق و کذب میں استواء ہے تو یہ تسلیم ہے مگر اس سے حسن کا صدق کے لئے ذاتی ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ اس میں امکان ہے کہ عقل نے صدق کو کذب پر ذاتی ہونے کی وجہ سے ترجیح نہ دیا ہو بلکہ کسی مرجع آخر کی وجہ سے ترجیح دیا ہو کم از کم اتنا امکان تو ہے ہی کہ بولنے والا اسی کا عادی ہے اور اگر استواء سے یہ مراد ہے کہ جمیع اغراض و مقاصد کی طرف نظر کرتے ہوئے صدق و کذب میں نفس الامر میں استواء ہے تو یہ تسلیم نہیں کیونکہ دونوں کے عوارض و لوازم کے ایک دوسرے کے منافی و مبائن ہونے کے باعث استواء محال ہے اور جب استواء محال ہے تو وقوع استواء کی تقدیر پر دوسرا احتمال لازم آئے گا لہذا صدق کو بغیر مرجع کے ترجیح دینا محال ہو جائے گا کہ محال مستلزم محال ہوتا ہے اور احتمال کی وجہ یہ ہے کہ عدم ایثار نظر کرتے ہوئے استواء کی طرف محال نہیں ہے تو ایثار محال ہوگا۔

دلیل (۲): حسن و قبح کے عقلی ہونے پر بعض اصولیین نے یہ دلیل دی ہے حسن و قبح عقلی ہے اگر عقلی نہ ہوں تو ترجیح بلا مرجع لازم آئے گا اور ترجیح بلا مرجع باطل ہے اور جو مستلزم بطلان ہو باطل لہذا حسن و قبح کا غیر عقلی ہونا باطل ہے اور عقلی ہونا ثابت ہو گیا۔

بیان ملازمت: یہ ہے کہ اللہ عز شانہ نے بعض افعال جیسے زنا و شرب خمر وغیرہ کو حرام فرمایا ہے اور بعض افعال جیسے صوم و صلوٰۃ وغیرہ کو واجب قرار دیا ہے اسی طرح بعض جیسے کفر کو مناسط عذاب کیا اور بعض جیسے ایمان کو مفاد ثواب قرار دیا ہے، پس ان مذکورہ افعال حسنہ و سیئہ میں حسن و قبح اگر ذاتی نہ ہوں تو ترجیح بلا مرجع لازم آئے گا وہ اس طرح کہ مرجع یا تو ذات فعل ہی میں ہوگا حالانکہ اس جگہ اس کو مفقود فرض کیا گیا ہے یا تو مرجع ذات فاعل میں ہوگا اور ذات فاعل میں مرجع نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ذات فاعل اور اسکی صفت ارادہ کی نسبت کل فعل کی طرف برابر ہے اس لئے ان دونوں میں سے کوئی مرجع نہیں ہو سکتا لہذا ضروری ہے کہ مرجع ذات فعل ہی میں ہو بایں طور پر کہ ذات فعل ہی مقتضی حسن و قبح ہے جیسا کہ معتزلین معتزلہ کا مذہب ہے، یا تو ذات فعل میں ایسی صفت ہے جو مقتضی حسن و قبح ہے جیسا کہ متأخرین معتزلہ کا مسلک یا پھر حسن و قبح فعل میں اطلاق عام کے اعتبار سے ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے اور یہی مطلوب ہے۔

دلیل (۳): حسن و قبح کے عقلی ہونے پر درج ذیل دلیل کو حضرت شیخ محی الدین ابن عربی نے فتوحات مکیہ میں ارقام فرمایا ہے۔

دلیل کا خلاصہ خلاصہ یہ ہے کہ افعال کا حسن و قبح اگر شرعی ہو جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں تو لازم آئے گا کہ بعثت رسول کے سبب سے بندہ کو شرائع کا مکلف بنانا بلاء و مصیبت میں مبتلا کرنا ہے، بعثت رحمت نہیں ہو سکتی اس لئے کہ ورود شرع سے پیشتر لوگ آرام و سکون اور راحت و رفاهت اور رخصت میں تھے کہ استحقاق عقاب کا مطلقاً تصور نہیں تھا لیکن ورود شرع کے بعد شرع نے ان پر ایسی تکلیفات شاقہ انڈیل دی جس کی طبائع انسانیہ متحمل نہیں کیونکہ اگر وہ احکام شرعیہ کو ترک کرینگے تو عقوبات شدیدہ کے مستحق ہوتے ہیں پھر یہ معلوم ہے کہ طبائع انسانیہ تعیش پسند واقع ہوئے ہیں بلکہ اپنے نفسانی خواہشات کے اعتبار سے لہذا محرمہ کی طرف مائل ہیں لیکن حکم ایجاب و تحریم ان پر سخت تنگی ہے لہذا شرع کی طرف سے ان پر احکام شدیدہ مسلط کرنا اور ترک و فعل پر ان کا استحقاق عقوبات ہونا، ان کو بلاء و فتنہ میں مبتلا کرنا ہے جب کہ وہ قبل بعثت رفاهت و راحت میں تھے اور یہ علیم و حکیم کی شان سے بعید ہے جس کی حکمت و قدرت جلی و وسیع ہے۔

متن المسلم : ”وقالوا اولاً لو كان ذاتيالم يتخلف وقد تخلف فان الكذب مثلاً يجب لعصمة بنى وانقاذ برى عن سفاك والجواب أن هناك ارتكاب اقل القبيحتين لأن الكذب صار حسناً قيل يرد عليه ان هذا الكذب ههنا واجب فيدخل فى الحسن اقول الحسن لغيره لا ينافى القبح لذاته وهذا معنى قولهم الضرورات تبيح المحظورات غاية الامر انه يلزم القول بان كلا منهما كما انه بالذات كذا لك بالغير ولعلمهم يلتزمون به وبه امكن لهم التخلص عن النسخ على انه لا يتم على الجبائية وعلينا“

ترجمہ : اور اشاعرہ نے پہلی دلیل دیتے ہوئے کہا کہ اگر حسن و قبح ذاتی ہوتا تو کبھی فعل سے متخلف نہیں رہتا جب کہ کبھی فعل سے متخلف ہو جاتا ہے مثلاً کسی نبی علیہ السلام کو ظالم سے اور محفوظ الدم کو سفاک سے بچانے کے لئے بیشک کذب واجب ہے اور جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں

میں سے کم درجہ والے فتیح کا ارتکاب ہے ایسا نہیں ہے کہ کذب ہی حسن ہو گیا کہا گیا کہ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہاں پر کذب واجب ہے تو حسن میں داخل ہو جائے گا میں جواب میں کہوں گا کہ حسن لغیرہ فتیح لذاتہ کے منافی نہیں ہوتا چنانچہ فقہاء کے قول الضرورت تیج المخطورات کا یہی مطلب ہے زیادہ سے زیادہ لازم آئے گا کہ کہا جائے کہ حسن و فتیح جس طرح بالذات ہوتے ہیں اسی طرح بالغیر بھی ہوتے ہیں اور بہت ممکن ہے کہ یہ لوگ اسکا التزام کریں کہ اسی سے ان لوگوں کے لئے نسخ کے اعتراض سے خلاصی ممکن ہے علاوہ ازیں یہ دلیل جباۃ اور ہمارے خلاف تام نہیں ہوتی۔“

تشریح:- قوله وقالوا اولاً لو كان ذاتياً لم يتخلف الخ

درج بالا عبارت میں حسن و فتیح کے شرعی ہونے پر اشاعرہ کی دلیل کو ذکر کیا ہے۔

دلیل اول:- اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ”افعال کا حسن و فتیح اگر ذاتی ہوتا جیسا کہ معتزلہ وغیرہ کا قول ہے تو ان دونوں میں سے کسی کو ذات فعل سے متخلف نہیں ہونا چاہئے کیونکہ جوشی کی ذاتی ہوتی ہے یا ذات کا مقتضی ہوتا ہے وہ ذات سے منفک نہیں ہوتی بایں طور کہ فعل حسن کا حسن فتیح ہو جائے یا فعل فتیح کا فتیح حسن سے بدل جائے ایسا نہیں ہو سکتا ہے جب کہ ہم دیکھتے ہیں کہ حسن فعل حسن سے اور فتیح فعل فتیح سے کبھی منفک ہو جاتا ہے مثال کے طور پر کذب ایک فعل فتیح ہے بلکہ وہ فتیح القبحاء ہے لیکن یہی کذب بعض اوقات میں حسن ہو جاتا ہے چنانچہ کسی نبی کی حفاظت و صیانت کے لئے یونہی کسی بری الدم کو ظالم سفاک سے بچانے کے لئے جھوٹ بولنا واجب ہے ایسے موقع پر جب ظالم کسی نبی کو مثلاً قتل کرنے کے لئے تلاش کر رہا ہو یا محفوظ الدم کے خون بہانے پر آمادہ ہو لوگوں سے ان کا حال دپتہ پوچھ رہا ہو تو دیکھنے والے پر واجب ہے کہ نبی یا محفوظ الدم کا پتہ نہ بتائے بلکہ جھوٹ بول دے اور کہے مثلاً میں نے نہیں دیکھا ہے، مجھے ان کا علم نہیں یا یہ وہ شخص نہیں جس کو تم تلاش کر رہے ہو وغیرہ چونکہ اس پر کذب واجب ہے۔ اور اس میں کوئی خفاء نہیں کہ واجب حسن ہے، پس اگر کذب کا فتیح ذاتی ہوتا تو کذب سے کبھی متخلف نہیں ہوتا کہ کذب حسن ہو جائے کیونکہ ذات کے مقتضی کا ذات سے متخلف ہونا ممتنع ہے اور صورت مذکورہ میں مقتضائے ذات ذات سے متخلف ہو گیا تو جان لیا گیا کہ حسن و فتیح ذاتی نہیں ہے بلکہ شرعی ہے یہی ہمارا مطلوب ہے۔

قوله۔ والجواب أن هناك ارتكاب الخ

اس عبارت سے ماتن نے اشاعرہ کی دلیل مذکور کا جواب دیا ہے۔

حاصل جواب :- یہ ہے ہم صورت مذکورہ میں یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ذاتی، ذات سے یعنی قبح کذب سے مختلف ہو گیا ہے اور قبح حسن ہو گیا یہاں تک کہ وہ لازم آئے جو وارد کیا گیا بلکہ کذب اپنی صفت قبح پر باقی ہے اس میں مطلقاً حسن نہیں ہے، رہے فاعل کی مدح تو کذب کے حسن ہو جانے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس صفت کی وجہ سے وہ قابل مدح ہے جو اسکو عارض و لاحق ہوئی وہ یہ ہے کہ فاعل دو قسموں میں سے ایک قبح کے ارتکاب کرنے پر مجبور ہو یا تو نبی کی حفاظت و صیانت اور بری الدم کے بچانے کے لئے جھوٹ بولے یا پھر جھوٹ ترک کر کے سچ بولے اور نبی پر ظلم ہونے دے اور بری کو قتل ہونے دے۔ اور اس میں شک نہیں کہ اہلک نبی اور قتل بری کے مقابل کذب اہون و اقل ہے، غرض کذب میں دو قباحتوں میں سے ایک اقل کا ارتکاب کرنا ہے نہ یہ کہ کذب حسن ہو گیا چنانچہ اسی طرف سید عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا ”من ابتلى ببليتين فليختر اهونهما“ اسی وجہ سے فقہاء نے فرمایا کہ جو شخص آگ میں گر گیا اور اس کو آگ سے بچنے کے لئے کوئی چارہ کار نہیں سوائے اس کے کہ وہ دریا میں غرق ہو جائے تو اس کے لئے دریا میں غرق ہو جانا جائز ہے پس یہ جواز اس لئے نہیں ہے کہ اپنے نفس کا اہلک حرام نہیں ہے بلکہ جواز اس لئے ہے کہ لامحالہ اس کو ہلاک ہونا ہی تھا آگ سے خواہ پانی سے، مگر غرق ہونے پر صبر کرنا نفحات نار پر صبر کرنے سے زیادہ آسان ہے۔

قوله۔ قيل يرد عليه أن الكذب ههنا واجب الخ جواب مذکور پر فاضل مرزا جان نے شرح مختصر کے حاشیہ میں ایک اشکال قائم کیا ہے اس عبارت میں ماتن نے اسی اشکال کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اشکال :- یہ ہے کہ اس جگہ کذب واجب ہے جیسا کہ مجیب کو بھی اعتراف ہے اور ہر واجب چونکہ حسن ہے لہذا کذب حسن ہو گیا حالانکہ فاضل مجیب نے کہا کہ یہاں کذب حسن نہیں ہوا پھر جب حسن خصم کے نزدیک ذاتی ہے لہذا وہ کذب قبح کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا تو کذب کو صدق پر ترجیح دینے کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ حسن ہو گیا نہ اس لئے کہ اقل البليتين کا ارتکاب ہے۔

قوله۔ اقول الحسن لغیره لا ینافی القبیح لذاته وهذا الخ

اس عبارت سے فاضل مرزا جان کے اشکال کا جواب دیا ہے۔

جواب :- کا حاصل یہ ہے کہ ہم کو یہ تسلیم ہے کہ یہاں کذب واجب ہے اور یہ بھی تسلیم ہے کہ وجوب، کذب کے حسن کا متقاضی ہے لیکن اس کے باوجود پھر بھی کذب قبیح کا حسن ہونا یا حرام کا واجب ہونا نہیں لازم آتا ہے کیونکہ قبیح و حرمت نظر کرتے ہوئے ذات کذب کی طرف ہے اور وجوب و حسن نظر کرتے ہوئے اس وصف کی طرف ہے جو کذب سے مجاور ہے اور وہ وصف نبی و بری کو ظالم و قاتل سے بچانا ہے۔ چنانچہ یہ محال نہیں کہ کذب نفس ذات کے اعتبار قبیح ہو مگر وصف کے اعتبار سے حسن ہو محال یہ ہے کہ شئی ذات ہی کے اعتبار قبیح و حسن یا واجب و حرام دونوں ہو۔

خلاصہ یہ کہ کذب کا قبیح ذات ہے اور حسن عرضی ہے اور قبیح لذاتہ، حسن لغیرہ کے منافی نہیں ہے

دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے۔

قوله۔ وهذا معنی قولهم الضرورات تبیح المحظورات

مصنف نے اس عبارت سے اپنے جواب کی تائید میں فقہاء کے قول سے استناد کیا ہے کہتے ہیں کہ فقہاء کے ارشاد الضرورات تبیح المحظورات، کا یہی مطلب ہے کہ بر بنائے ضرورت محرمات و ممنوعات کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ وہ ممنوعات باعتبار ذات مباح ہو جاتی ہیں بلکہ باعتبار ذات وہ افعال ممنوعہ محرم ہی رہتی ہیں البتہ باعتبار غیر یعنی ضرورت و حرج وغیرہ مباح کہلاتی ہیں جیسے مختصہ کہ وہ میتہ کو بر بنائے ضرورت ہی بقدر ضرورت مباح کرتی ہے باوجودیکہ میتہ محرّمہ ہے۔ غرض میتہ کی حرمت ذاتیہ ہے اور اباحت غیر یہ ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

قوله۔ غایۃ الامر انہ یلزم القول بأن کلامہما الخ

اس عبارت سے کہنا چاہتے ہیں کہ فاضل معترض کی اگر یہ مراد ہے کہ شئی واحد کا جہت واحدہ سے حسن و قبیح ہونا اور حرام و واجب ہونا لازم آئے گا تو یہ ممنوع ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ شئی واحد کا باعتبار جہتیں حسن و قبیح ہونا اور حرام و واجب ہونا لازم آئے گا تو یہ مسلم ہے لیکن استحالہ غیر مسلم ہے کیونکہ اجتماع متناقضین کے لئے محل واحد کے ساتھ جہت واحدہ ضروری ہے اور یہاں جہت واحدہ نہیں ہے بلکہ

تعدد جہات ہے باعتبار ذات فتح ہے اور باعتبار وصف و عرض حسن ہے گویا حسن و فتح کا تعلق بالاعتبار دو محل کے ساتھ ہے۔

قوله۔ لعلمهم یلتزم مونه وبه امکن لهم الخ

اس عبارت سے ماتن اپنے جواب کی مدح و تحسین کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ معتزلہ جو حسن و فتح کے ذاتی ہونے کے قائل ہیں اگر وہ بھی اس بات کا التزام کر لیں کہ فعل کا حسن و فتح ذاتی و عرضی دونوں طریقہ سے ہو سکتا ہے کہ ذاتی و عرضی میں منافات نہیں ہے تو ان پر جو بطلان نسخ کا التزام ہے ختم ہو سکتا ہے کیونکہ صرف ذاتی ہونے کی بنا پر ان پر بہر حال یہ التزام قائم رہے گا کہ منہی عنہ کا فتح اور مامور بہ کا حسن جب ذاتی ہے تو جو فعل حسن ہے ہمیشہ حسن رہے گا اور جو فتح ہے ہمیشہ فتح رہے گا انقلاب و تخلف نہیں ہو سکتا کہ ذاتی کا ذات سے انقلاب و تخلف ممتنع ہے لیکن اگر حسن ذاتی و عرضی کا قول کر لیں گے تو وہ اعتراض نہ پڑے گا اس لئے کہ وہ جو منہی عنہ ایک زمانہ میں فتح بالذات تھا وہی منہی عنہ دوسرے زمانہ میں واجب بالغیر و حسن بالغیر ہو سکتا ہے جیسا کہ حقیقی بہن سے زمانہ سابق میں نکاح کرنا حسن بالغیر کی وجہ سے مباح تھا اور وہ نسل انسانی کا بڑھانا تھا مگر جب حسن عرضی ختم ہو گیا بایں طور کہ افزائش نسل نکاح اخت پر موقوف نہیں رہا تو نکاح اخت فتح ذاتی اصلی کی وجہ سے حرام ہو گیا، غرضیکہ وجوب، حسن عرضی کے اعتبار سے اور حرمت فتح ذاتی کی وجہ سے تھا۔

قوی اشکال :- یہاں ایک قوی اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ جواب مذکور نسخ کے جملہ افراد کو جامع نہیں ہے کیونکہ توجہ مذکور بیت المقدس کی طرف توجہ کے حکم منسوخ میں اور کعبۃ اللہ کی طرف توجہ کے حکم ناسخ میں، یونہی بیت المقدس کے حکم ناسخ میں اور بیت اللہ کے حکم منسوخ میں ممکن نہیں ورنہ دونوں قبلہ میں ہر ایک کا فتح لذاتہ اور حسن لغیرہ ہونا لازم آئے گا جبکہ تحقیق یہ ہے کہ فتح لذاتہ شرائع میں سے کسی شریعت میں کبھی واجب نہیں ہو سکتا اس پر کوئی بھی مسلمان عاقل و بالغ جرأت نہیں کر سکتا اور پھر کیسے جرأت کر سکتا ہے جبکہ کعبہ کی طرف توجہ کا حکم ایک شریعت میں استمراری تھا اور پھر ہمارے نبی آخر الزماں ﷺ کی شریعت میں کعبہ کی طرف توجہ کا حکم استمراری ہو گیا اس طرح توجہ الی بیت المقدس کا حکم بھی حضرت موسیٰ و عیسیٰ علی نبینا علیہ وعلیہم السلام کی شریعت میں استمراری تھا، الغرض حسن ذاتی و حسن عرضی کا فرق صحیح

نہیں ورنہ قبیح لذاتہ کا واجب ہونا لازم آئے گا۔

جواب :- اشکال کا جواب یہ ہے کہ بیت المقدس و بیت اللہ بذاتہما حسن لذاتہ ہیں لیکن جس شریعت میں جس وقت بیت المقدس کی طرف توجہ کرنے کا حکم و جوبی تھا اس وقت توجہ الی بیت المقدس حسن تھا اس حسن کی وجہ سے جو توجہ کو ذات کے واسطہ سے، واسطہ فی العروض کے بغیر، عارض ہوا، پس جب اس وقت بیت المقدس کی طرف توجہ حسن ہے اگرچہ ذات کے واسطہ سے تو ظاہر ہے کہ کعبہ کی طرف توجہ قبیح بالعرض ہوگا کیونکہ اس وقت کعبہ کی طرف توجہ کرنا بیت المقدس کی طرف توجہ کے مانع ہے جس میں حسن بواسطہ الذات ہے، بعینہ یہی تقریر حسن توجہ الی الکعبہ میں جاری ہوگی کہ جب سید عالم ﷺ کی شریعت غراء کا نزول ہوا اور کعبہ کی طرف توجہ کا حکم و جوبی صادر ہوا تو اس وقت بیت المقدس کی طرف توجہ کا حسن زائل ہو گیا اور یہ حسن توجہ الی الکعبہ کی طرف پلٹ گیا پس اس وقت جب کعبہ کی طرف توجہ کا حکم ہے تو اس صورت میں توجہ الی الکعبہ میں حسن ذاتی یا حسن عرضی پایا گیا اور توجہ الی بیت المقدس قبیح بالعرض ہو گیا کیونکہ اس وقت بیت المقدس کی طرف توجہ کرنا کعبہ کی طرف توجہ کے مانع ہے جس میں کہ حسن ہے۔

قوله۔ علی انه لا یتیم علی الجبائیة وعلینا

حسن و قبح کے شرعی ہونے پر اشاعرہ نے جو دلیل دی ہے اس کی دلیل کا یہ دوسرا جواب ہے اس عبارت سے مصنف کہتے ہیں کہ اشاعرہ کی دلیل مذکور جبائیہ اور ہم حنفیہ کے خلاف تام نہیں ہوتی ہے کیونکہ جبائیہ فعل کا حسن و قبح ذات فعل کی وجہ سے نہیں مانتے بلکہ صفت اعتباریہ کا قول کرتے ہیں اور ہم حنفیہ اطلاق عام کا قول کرتے ہیں البتہ یہ دلیل جمہور معتزلہ کے خلاف ضرور قائم ہو سکتی ہے جو حسن و قبح کے ذاتی ہونے کے قائل ہیں چونکہ یہ دلیل ذاتی ہونے کو منع کر رہی ہے اور یہ جبائیہ تو وہ اس کے قائل نہیں اور حنفیہ تو وہ حصر سے انکار کرتے ہیں۔ حق یہ ہے کہ یہ دلیل جمہور معتزلہ پر بھی تام نہیں ہوتی چنانچہ ماسبق میں گذر چکا ہے کہ اقتضاء ذاتی کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے ایک وہ مقتضی جس کی ذات بلا شرط زائد کے مقتضی ہو جیسے زوجیت اربعہ کے لئے پس ایسی ذاتی (مقتضی) کا ذات سے تخلف بالکل ممتنع ہے دوسرا وہ مقتضی کہ ذات اس کو من حیث ہی چاہے جیسے برودت ماء کہ اس ذاتی کا ذات سے تخلف بعروض عارض جائز ہے چنانچہ برودت ماء تخن عارض ہونے کے وقت زائل

ہو جاتی ہے حالانکہ بروودت ذاتی ہے اور معتزلہ کی حسن و قبح کے ذاتی ہونے سے یہی معنی ثانی مراد ہے جو تخلف کے منافی نہیں ہے۔

متن المسلم: - "وثنایا لو کان ذاتیا لاجتمع النقیضان فی مثل لا کذب بن غدا فان صدقہ یستلزم الکذب وبالعکس وللملزم حکم اللازم وربما یمنع ذالک الا ترى ان المفضی الی الشر لایکون شرًا بالذات بل بالعرض قال الشیخ فی الاشارات " الشر داخل فی القدر بالعرض اقول هذا یرشدک الی الالتزام المذكور سابقا فافهم"

ترجمہ: - اور اشاعرہ نے (حسن و قبح شرعی ہونے پر) دوسری دلیل دیتے ہوئے کہا کہ اگر حسن و قبح ذاتی ہو تو لا کذب بن غدا جیسی مثال میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا اس لئے کہ اس کا صدق کذب کو اور کذب صدق کو مستلزم ہے اور ملزوم کا حکم لازم کا حکم ہوتا ہے..... اور بسا اوقات اس پر منع وارد کیا جاتا ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ جو شر کی طرف مفضی ہو وہ شر بالذات نہیں ہوتا بلکہ شر بالعرض ہوتا ہے چنانچہ شیخ نے اشارات میں کہا کہ تقدیر میں شر بالعرض داخل ہے میں کہتا ہوں کہ یہ جواب اسی التزام کی طرف راہ نمائی کرتا ہے جو پہلے ذکر کیا جا چکا ہے اس لئے سمجھو!

تشریح:- قوله۔ وثنايا لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان الخ

اس عبارت سے ماتن نے حسن و قبح کے شرعی ہونے پر اشاعرہ کی دوسری دلیل ذکر کی ہے۔
دلیل دوم:- کا ما حصل یہ ہے کہ اگر افعال کا حسن و قبح ذاتی ہو تو لا کذب بن غدا والی مثال میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور اجتماع نقیضین محال لہذا حسن و قبح کا ذاتی ہونا محال۔ اور اس مثال میں اجتماع نقیضین اس طرح لازم آئے گا کہ اس کلام (لا کذب بن غدا) کا صدق کذب کو مستلزم ہے بایں طور کہ صدق، کلام کا واقع کے مطابق ہونے کا نام ہے اور یہ کلام لا کذب بن غدا اس وقت واقع کے مطابق ہوگا جب اس کلام کے قائل سے آنے والے کل میں کذب کا تحقق ہو پھر جب اس کلام کے قائل سے آئندہ کل کذب کا صدور ہو تو وہ کلام لا کذب بن غدا صادق ہو گیا، الغرض اس کلام کے صدق کے لیے کذب قبیح لازم ہے اور جب صدق کے لئے کذب لازم تو ظاہر ہے کہ کذب قبیح کے لئے صدق ملزوم ہوگا اور یہ مسلم ہے کہ جو ملزوم یا مستلزم قبیح ہے قبیح ہوتا ہے تو لازم آئے گا کہ شئی واحد مثلاً صدق کے لئے حسن و قبح

یا حسن ولا حسن دونوں ہوں اور یہ اجتماع نقیضین ہے۔ اسی طرح قول سابق، لا کذب بن غدا، کا کذب، صدق کو مستلزم ہے چنانچہ کذب عبارت ہے کلام کا واقع کے مطابق نہ ہونے کا، اور یہ قول لا کذب بن غدا اس وقت واقع کے مطابق نہ ہوگا جب اس قول کے قائل سے آنے والے کل کے دن کذب کا صدور نہ ہو پس اگر اس کلام کے قائل سے آئندہ کل فی الواقع کسی کذب کا صدور نہ ہو تو یہ کلام لا کذب بن غدا کاذب ٹھہرے گا الغرض اس کلام کے کذب کے لئے عدم صدور کذب، یعنی صدق لازم ہے۔ اور جب کذب کے لئے صدق لازم تو ظاہر کہ کذب قبیح اس کا ملزوم ہوا اور یہ مسلم ہے کہ جو مستلزم حسن ہو حسن ہوتا ہے کیونکہ حکم ملزوم حکم لازم ہوتا ہے پس لازم آئے گا کہ شئی واحد مثلاً کذب کے لئے قبیح و حسن یا قبیح و لایق دونوں ہو اور یہ اجتماع نقیضین ہے اور اجتماع نقیضین باطل ہے لہذا حسن و قبیح کا ذاتی ہونا باطل ورنہ صدق حسن ہونے کے باوجود قبیح ہوگا اور کذب قبیح ہونے کے باوجود حسن ہو جائے گا۔

قوله۔ ربما يمنع ذالک الاتری الخ

دلیل مذکور کے ایک مقدمہ پر فاضل مرزا جان اور ابھری نے شرح مختصر کے حاشیہ میں اور قاضی عضد نے مواقف میں منع وارد کیا ہے، عبارت مذکورہ میں اسی منع کی طرف اشارہ ہے۔
 منع:۔ منع کا حاصل یہ ہے کہ اشاعرہ کا یہ کہنا کہ ملزوم کا حکم لازم کا حکم حقیقۃً بالذات ہوتا ہے، ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ حسن کے ملزوم کا حسن بالذات ہونا اور قبیح کے ملزوم کا قبیح بالذات ہونا ضروری نہیں ہے چنانچہ صحیح یہ ہے کہ حسن کا ملزوم اسی طرح قبیح کا ملزوم حسن بالعرض و قبیح بالعرض ہوتا ہے، فاضل مرزا جان اور ان کے بحیال علماء سند منع پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کیا تم نہیں دیکھتے کہ مفضی الی الشر، بالذات شر نہیں ہوتا بلکہ مفضی الی الشر کبھی بالذات خیر ہوتا ہے، جیسے رسلان عظام کی آمد بالذات خیر ہے مگر بہت سے کفار و مشرکین کی ہلاکت کا موجب و باعث بھی ہے اگر مفضی الی الشر کا شر ہی ہونا ضروری ہوتا تو لازم آئے گا کہ انبیاء و مرسلین کی بعثت رحمت و حکمت ہونے کے باوجود شر ہو جائے جبکہ اسپر کوئی عاقل مسلم جرأت نہیں کر سکتا، سند منع پر کلام شیخ سے تائید پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ چنانچہ شیخ ابوعلی سینا نے اشارات میں کہا ہے کہ شر بالتبع وبالعرض تقدیر الہی میں داخل ہے جبکہ تقدیر الہی اولاً وبالذات خیر سے متعلق ہوتی ہے مگر چونکہ خیر کثیر کا وجود شر قلیل کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اور شر قلیل کی وجہ سے

خیر کثیر کو ترک کرنا حکیم کی شان سے بعید ہے اس لئے شر کو مقدر کیا اور اسکو وجود بخشا مثال کے طور پر جہاد کو سمجھو کہ اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ اور آپ کی امت مسلمہ پر جہاد کو فرض فرمایا باوجودیکہ اس میں کفار و مشرکین کی ہلاکت اور ان کی تخریب ہے مگر اس میں خیر کثیر وابستہ ہے جو ہلاکت کفار سے کہیں بڑھکر ہے اور وہ اعلاء کلمۃ اللہ ہے ان احکام شرعیہ کا اجراء ہے جن میں دنیا و آخرت کی بھلائی مضمر ہے اور نور حق و شمع ایمان کو روشن کرنا ہے اور ظلمت کفر و طغیان کو بجھانا ہے وغیرہ

”مفصی الی الشر بالذات شر نہیں ہوتا“ اسکی مزید توضیح محقق طوسی نے شرح اشارات میں کیا ہے کہ مثلاً برودت جو ثمار (پھلوں) کو فاسد کر دیتی ہے وہ فی نفسہ شر نہیں نہ اس حیثیت سے کہ برودت ایک کیفیت ہے اور نہ ہی اس حیثیت سے کہ وہ اس کی علت موجبہ ہے ہاں البتہ برودت ثمار کی طرف قیاس کرتے ہوئے شر ہے کہ وہ ثمار کے مزجہ کو فاسد کر دیتی ہے۔ بلکہ زنا و ظلم اس حیثیت سے کہ وہ دونوں دو قوت غصبیہ و قوت شہویہ سے صادر ہوتے ہیں شر نہیں ہیں بلکہ اس حیثیت سے تو ان دونوں سے دونوں قوتوں کے کمال کا اظہار ہوتا ہے ہاں ظلم و زنا دونوں شر ہیں نظر کرتے ہوئے مظلوم کی طرف، سیاست مدینہ کی طرف اور اس نفس ناطقہ کی طرف جو دونوں قوت حیوانیہ کی ضبط کے متحمل نہیں ہیں۔ الغرض شر بالذات ان اشیاء میں سے کسی ایک کے کمال کا فقدان ہے رہے اس کے اسباب پر جو شر کا اطلاق کیا جاتا ہے وہ شر بالعرض ہے کہ وہ ان اشیاء کی ہلاکت کی طرف مودی ہوتا ہے انختی“

اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ مفصی الی الشر بالذات شر نہیں ہوتا بلکہ شر بالعرض ہوتا ہے۔۔۔ اسی طرح مفصی الی الخیر بالذات اس حیثیت سے خیر ہونا بھی ضروری نہیں ہے بلکہ خیر بالعرض ہوتا ہے نہیں بلکہ مفصی الی الخیر بھی کبھی شر ہو سکتا ہے۔

فائدہ:- احتمالات عقلیہ کے اعتبار سے خیر و شر کی کل پانچ قسمیں ہیں۔

(۱) خیر محض۔ (۲) شر محض۔ (۳) خیر و شر مساوی۔ (۴) خیر غالب شر مغلوب۔ (۵)

شر غالب خیر مغلوب۔

(۱) خیر محض وہ ہے جو عدم کو نہ قبول کرے اس لئے کہ عدم شر محض ہوتا ہے یہ قسم واجب تعالیٰ

کے ساتھ خاص ہے۔

(۲) خیر غالب شر مغلوب :- جیسے ملائکہ و انبیاء کا وجود و بعثت، چنانچہ ان دونوں ذوات قدسیہ میں عدم سابق و عدم لاحق کے ماسواء شر اقل قلیل ہے کہ حضرات ملائکہ حکم الہی سے انبیاء کی تائید فرماتے ہیں اور ایسے احکام لیکر آئے ہیں جن میں شر قلیل پایا جاتا ہے جیسے جہاد کہ اس سے کفار و مشرکین کی ہلاکت ہوتی ہے غرض ملائکہ کا وجود اور انبیاء کی بعثت خیر محض نہیں جیسا کہ بعض شرار کو وہم ہوا۔

خیر و شر کی بقیہ تینوں قسمیں (۳) خیر و شر مساوی (۴) شر محض۔ (۵) شر غالب اور خیر مغلوب موجود نہیں ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ اللہ علیم وخبیر کا مقصود تخلیق عالم اور اس کا حسن انتظام ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس میں خیر شر پر غالب ہے گو کہ بعض آحاد میں شر خیر پر غالب ہو یا مساوی ہو۔ ہذا ماقالہ الفاضل خیر آبادی علیہ الرحمہ۔

قوله۔ اقول هذا يرشدك الى الالتزام الخ

اس عبارت سے ماتن اشاعرہ کی دلیل اول پر فاضل مرزا جان کے اعتراض پر ذکر کردہ جواب کی اہمیت و افادیت بیان کر رہے ہیں کہ اشاعرہ کی دوسری دلیل کا فاضل صاحب نے جو جواب دیا ہے اس سے ظاہر ہے کہ ہمارا التزام مذکور صحیح قابل تسلیم ہے چنانچہ ہم نے وہاں کہا تھا کہ حسن و قبح جس طرح بالذات ہوتے ہیں بالعرض بھی ہوتے ہیں پس حکم لازم ملزوم کے لئے بالذات نہیں بالعرض ہے لہذا لاکذب بن غدا والی مثال میں بر بنائے عدم صدور کذب، صدق حسن بالذات ہے اور قبح ہے اپنے لازم کذب کے واسطے سے..... اور بر بنائے صدور کذب، کذب قبح بالذات ہے اور حسن ہے اپنے لازم صدق کے واسطے سے لہذا خوب دھیان سے سمجھو کہ اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے مگر دقیق ہے۔

قوله فافهم - مصنف نے فافهم سے فاضل مرزا جان پر تعریض کیا ہے کہ ہمارے التزام مذکور کو تسلیم کرنے کے بعد اشاعرہ کے استدلال اول کے جواب پر فاضل صاحب کا یہ اعتراض کرنا کہ ”یہ کذب واجب ہے اور ہر واجب حسن ہوتا ہے لہذا کذب حسن ہے قطعاً غیر مناسب اور اپنے قول کو اپنے قول سے دفع کرنا ہے۔ اس نکتہ فافهم کو خوب ذہن نشین کر لو اس لئے کہ اس راز سر بستہ اور نکتہ لطیف سے تمام شرحوں کا دامن خالی ہے۔

متن المسلم :- ”وَالشَّأْنُ فَعَلَ الْعَبْدَ اضْطِرَّارِي فَإِنْ الْمُمْكِنُ مَالِمَ يَتَرَجَّحَ لَمْ

یوجد وترجیح المرجوح محال فمالم یجب لم یوجد فلا یكون حسناً ولا قبیحاً
عقلاً اجماعاً وهذا احسن واخصر مما فی المختصر والجواب أن الواجب بالاختیار
لا یوجب الاضطرار ضرورة الفرق بین حرکتی الاختیار والرعشة علی انه منقوض
بفعل الباری تعالیٰ

ترجمہ :- اور اشاعرہ نے حسن و قبح کے شرعی ہونے پر تیسری دلیل دیتے ہوئے کہا کہ بندہ کا فعل
اضطراری ہے کیونکہ ممکن کا جانب وجود جب تک رائج نہ ہو موجود نہیں ہو سکتا اور مرجوح کی ترجیح محال
ہے لہذا ممکن جب تک واجب نہ ہوگا موجود نہ ہوگا اس لئے عقلاً و اجماعاً بندہ کا فعل حسن و قبح نہیں
ہو سکتا..... یہ دلیل مختصر میں ذکر کردہ دلیل کے بہ نسبت زیادہ عمدہ اور مختصر ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ
واجب بالاختیار اضطرار کو لازم نہیں کرتا کیونکہ حرکت اختیار یہ اور حرکت رعشہ میں بدیہی فرق ہے علاوہ
ازیں یہ دلیل فعل باری تعالیٰ سے منقوص ہے۔

تشریح :- قوله - وثالثاً أن فعل العبد اضطراری الخ

درج بالا عبارت میں ماتن نے حسن و قبح کے شرعی ہونے پر اشاعرہ کی تیسری دلیل ذکر کی ہے۔
دلیل سوم :- کا خلاصہ یہ ہے کہ فعل عبد ممکن ہے اور چونکہ ممکن کا وجود عدم مساوی ہوتا ہے لہذا جب
تک اس کے جانب وجود کو کسی مرجح سے ترجیح نہ ہو خواہ وہ ترجیح حد وجوب کو پہنچتی ہو خواہ نہ پہنچتی ہو
اس کا وجود نہیں ہو سکتا کیونکہ ممکن کے وجود و عدم کے مساوی ہونے کے سبب اس کا موجود ہونا محال و ممتنع
ہے پھر جب ممکن کے جانب وجود کو کسی مرجح سے ترجیح حاصل ہو گئی تو اس کا جانب وجود رائج اور اس کا
جانب عدم مرجوح ہو گیا اور یہ اپنی جگہ ثابت کہ مرجوح (ممکن کا جانب عدم) کی ترجیح اور اس کا تحقق
عقلاً شرعاً اور اجماعاً محال ہے۔ اور جب عدم محال ہو تو ظاہر کہ عدم کی نفیض یعنی جانب وجود، واجب
ہوگا، لہذا ثابت ہو گیا کہ ممکن کا جانب وجود جب تک واجب نہ ہوگا ممکن موجود نہیں ہو سکتا۔ اور جب بندہ
کے فعل کا جانب وجود واجب ہو تو بندہ سے اس فعل کا صدور لازم ہو گیا اس حیثیت سے کہ اس کا ترک
ممکن نہیں، نتیجتاً بندہ اپنے فعل میں مضطر، مجبور اور غیر مختار ہو گیا کہ فعل واجب ہے اور فاعل مضطر کا فعل
عقلاً و اجماعاً حسن و قبح نہیں ہوتا چنانچہ عقلاء میں موافق، مخالف ہر ایک کا اتفاق ہے کہ فعل اضطراری

ثواب وعقاب کے مجازات کے لائق نہیں ہوتا۔

قوله۔ وهذا احسن واخصر مما في المختصر

اس عبارت سے ماتن نے دلیل مذکور کی عمدگی اور جامعیت و اختصار کو بیان کیا ہے کہتے ہیں کہ یہ دلیل ثالث جو شرح مختصر میں مرزا جان کے حاشیہ سے ماخوذ ہے مختصر ابن حاجب میں ذکر کردہ دلیل کے بہ نسبت بڑی عمدہ اور نہایت ہی مختصر دلیل ہے، چنانچہ ماتن نے اس دلیل کی عمدگی اور اس کے کمال اختصار پر گفتگو کرتے ہوئے اور مختصر ابن صاحب کی دلیل پر نقص و طوالت کا ذکر کرتے ہوئے حاشیہ میں کہا ہے۔

”قال في المختصر واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون حسناً ولا قبيحاً لذاته اجماعاً لانه اذا كان واجباً (في نسخة لازماً) فواضح وان كان جائزاً فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقي وتقرير ذالك في شرح العضدي ولا يخفى عليك انه يرد عليه انه مبني على نفى الاولوية وربما يمنع كونه اتفاقياً لوجود السبب وفيه مافيه، انتهت۔

مختصر میں ذکر کردہ دلیل کی توضیح و تقریر شرح عضدی میں مندرجہ ذیل الفاظ کے ساتھ مذکور ہے جن کو فاضل خیر آبادی وغیرہ شراح مسلم نے ذکر کیا ہے۔

”وهو أن الفعل ان كان لازم الصدور عن العبد بحيث لا يمكنه الترك فظاهر انه غير مختار بل فعله اضطراري وان كان جائزاً وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجع يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازماً فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوى الحاليتين من غير تجديد امر من الفاعل فهو اتفاقي“ انتهى۔

یعنی بندہ کا فعل غیر مختار ہے لہذا وہ لذاتہ حسن و قبح نہیں ہو سکتا کیونکہ فعل عبد اس تقدیر پر یا تو واجب ہوگا کہ بندہ سے لازماً اس کا صدور ہوگا اس حیثیت سے کہ بندہ کو اس کا ترک ممکن نہیں تب تو ظاہر ہے کہ بندہ غیر مختار ہے اور اس کا فعل اضطراری ہے یا یہ ہے کہ فعل عبد کا وجود عدم دونوں جائز ہوگا

تو وہ کسی مرنج کا محتاج ہے یا نہیں اگر مرنج کا محتاج ہے تو تقسیم مرنج کے ساتھ پلٹے گی بایں طور کہ یہ فعل مع المرنج لازم و واجب ہے یا جائز، بر تقدیر اول اضطرابی ہوگا اور بر تقدیر ثانی مرنج آخر کا محتاج ہوگا، پھر اس مرنج آخر پر کلام جاری ہوگا کہ واجب ہے یا جائز، اگر واجب ہے تو اضطرابی اور جائز ہے تو مرنج ثالث کا محتاج ہوگا، اس طرح تسلسل لازم آئے گا اور اگر مرنج کا محتاج نہیں ہے کہ فعل عبد کا صدور کبھی ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا ہے اس کی دونوں حالت، فاعل کی طرف سے کسی تجدید کے بغیر، برابر ہے تو وہ اتفاقی ہے۔

قوله فی الحاشیہ ولا یخفی علیک انه یرد انه مبنی علی نفی الاولیۃ - مختصر کی دلیل پر اعتراض کرتے ہوئے فاضل مرزا جان نے شرح مختصر کے حاشیہ میں کہا ہے 'انه مبنی علی نفی الاولیۃ'۔

اعتراض :- کا حاصل یہ ہے کہ مختصر میں ذکر کردہ دلیل فعل عبد کے اضطرابی ہونے پر کافی نہیں ہے کیونکہ یہ دلیل نفی اولیت پر موقوف ہے یعنی اس دلیل میں صرف بندہ کے فعل وجوبی اور اتفاقی کو بیان کیا گیا ہے اور فعل اولی جو جواز سے بالا اور وجوب سے کمتر ہوتا ہے کو نہیں بیان کیا ہے اس لئے ایسا ممکن ہے کہ بندہ کا فعل مرنج کے ساتھ اس کا صدور اولی ہو اور عدم صدور جائز ہو تو اس صورت میں بندہ سے فعل کا صدور بغیر وجوب و اتفاق کے ہوگا اور بندہ مضطر بھی نہ ہو الہذا دلیل مختصر مذکور کا اضطراب پر تمامیت کے لئے ضروری ہے کہ اولیت کی بھی نفی کی جائے جبکہ دلیل مختصر سے اس کی نفی نہیں ہو رہی ہے۔ نیز فعل ممکن کو اتفاقی کہنا منع ہے اس لئے کہ امکان علت مرعہ کا محتاج ہوتا ہے اور جب علت مرعہ کے سبب اس فعل کا وجود ہو تو اتفاقی نہیں ہو سکتا یا جو علت مرعہ کا محتاج ہو وہ اتفاقی نہیں ہوتا۔

اس کے برخلاف مصنف نے جو طرز استدلال اختیار کیا ہے وہ استدلال نفی اولیت پر موقوف نہیں ہے کیونکہ رائج جبکہ اولی غیر واجب ہو تو اولی کا وقوع جائز ہے اور اولی کے ہوتے ہوئے غیر اولی کا وقوع محال ہے کہ وہ مرجوح کی ترجیح ہے اور مرجوح کی ترجیح محال۔ پس اس اعتبار سے مصنف کی دلیل مختصر کی دلیل سے احسن ہے نیز الفاظ و عبارات کے اعتبار سے مختصر کی دلیل طویل ہے جیسا کہ ظاہر ہے علاوہ ازیں اتفاقی کا قول زائد غیر مناسب ہے اس لحاظ سے مسلم میں ذکر کردہ دلیل مختصر سے بھی مختصر ہے۔

قوله - فی الحاشیہ فیہ مافیہ - مختصر کی دلیل کے ایک جزو اتفاقی ہونے پر اعتراض

کیا گیا تھا کہ فعل اتفاقی ممکن ہے اور ممکن بغیر علت و سبب کے نہیں پایا جاتا ہے اس لئے وجود سبب و علت کے وقت فعل اتفاقی نہیں ہو سکتا۔ مصنف نے اپنے قول فیہ مافیہ سے اس منع مذکور کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

جواب :- یہ ہے کہ اگرچہ فعل اتفاقی کو سبب مرنج کے ساتھ فرض کیا جائے تاہم جب وہ لازم الصدور نہیں ہوتا بلکہ اس کا وجود و عدم دونوں برابر ہوتا ہے (جائز ہوتا ہے) ہاں اس سبب مرنج کے سبب اس کے وجود کو ترجیح رہتی ہے اور کسی دوسرے مرنج کا بھی محتاج نہیں رہتا ہے تو ضرور اس کا اتفاقی ہونا لازم آئے گا کیونکہ اتفاقی سے وہ مراد ہے کہ مرنج تام کے بغیر جو موجود ہو جائے پس اس وقت فاعل ضرور غیر مختار ہوگا کہ اتفاقی غیر مختار ہوتا ہے چونکہ فاعل سے اس کے قصد و ارادہ کے بغیر صادر ہوتا ہے حاصل یہ ہے کہ یہاں اتفاقی سے یہ مراد نہیں ہے کہ جو اصلاً بغیر سبب کے ہو یہاں تک کہ منع وارد کیا جائے بلکہ اتفاقی سے مراد یہ ہے کہ جو فاعل کے قصد و ارادہ سے نہ ہو اگرچہ وہ سبب و علت سے صادر ہو پس اس معنی کی تقدیر پر کوئی شک نہیں رہ جاتا کہ اتفاقی مدح و ذم اور ثواب و عقاب کا مستحق نہیں رہ جاتا۔

قوله۔ والجواب أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الخ

اس عبارت سے ماتن نے اشاعرہ کی دلیل ثالث کا جواب دیا ہے۔

جواب :- کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ فعل عبد کے وجوب کے سبب سے فعل کا اضطراری ہونا اور بندہ کا مضطر ہونا لازم آئے گا کیونکہ فعل عبد کا وجوب کبھی بندہ کے ارادہ و اختیار سے ثابت ہوتا ہے اور کبھی بغیر ارادہ و اختیار کے وجوب ثابت ہوتا ہے جب بندہ کے ارادہ و اختیار کے بغیر وجوب ثابت ہو جیسے رعشہ کی حرکت وغیرہ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ رعشہ کی حرکت اضطراری ہے اور وہ رعشہ والا مضطر ہے لیکن اگر وجوب ارادہ و اختیار مرنج سے ثابت ہو تو اس سے اضطرار ثابت نہیں ہوتا گوکہ وجوب فعل ثابت ہو جاتا ہے تاہم یہ وجوب اختیار کے منافی نہیں بلکہ یہ وجوب تو اختیار کو محقق اور مؤکد کرتا ہے چنانچہ اختیاری حرکت اور رعشہ کی حرکت کے درمیان فرق بدیہی ہے حالانکہ دونوں حرکتیں واجب ہیں مگر پہلی حرکت اختیار یہ ہے کہ ارادہ و اختیار سے صادر ہوتی ہے اور دوسری حرکت

اختیار یہ نہیں بلکہ اضطرار یہ ہے وجہ فرق ظاہر ہے کہ پہلی میں قدرت و اختیار ذخیل ہے اور دوسری میں ایسا نہیں۔ چنانچہ فعل اختیاری کہتے ہی ہیں اس فعل کو جس کا فاعل تصور کرنے کے بعد، اس کے فائدہ کی تصدیق یا کم از کم تخیل حاصل ہونے کے بعد اپنے عزم مصمم سے اس فعل کے کرنے کا قصد کرے۔

غرض یہ کہ جو فعل ان امور کے بعد یعنی ذہن فاعل میں اس فعل کی تصویر، اس کے فائدہ کی تصدیق یا تخیل اور فاعل کا قصد و ارادہ اور عزم مصمم کے بعد موجود ہو اختیار کہلاتا ہے گو کہ یہ فعل اپنی علت کی طرف نسبت کرتے ہوئے واجب ہو جاتا ہے تاہم یہ وجوب اس فعل کو چیز اختیار (دارہ اختیار) سے خارج نہیں کرتا اس جگہ ماتن نے حاشیہ میں کہا ہے۔

”قديد فع بانه قد تقرر أن الارادة ليست اعتبارية محضة فلها مؤثر آخر وليس ارادة اخرى ضرورة فذا لك المؤثر موجب فيجب الفعل اتفاقا، اقول اتمامه على الاشاعرة ممنوع فانهم اکتفوا بوجود قدرة متوهمة ومن ههنا قالوا أن وجود الاختيارى الصورى كافٍ فى التكليف وان العبد مجبور فى صورة مختار فافهم“

حاشیہ مذکورہ میں ماتن نے فاضل مرزا جان کے اس جواب کا ذکر کیا ہے جو فاضل صاحب نے اشاعرہ کی حمایت میں مصنف کے جواب کو رد کرتے ہوئے دیا ہے اور پھر ماتن نے فاضل کے جواب کا جواب دیا ہے ملاحظہ ہو۔

جواب فاضل: شرح مختصر کے حاشیہ میں فاضل مرزا جان نے کہا ہے کہ ”اگر بندہ سے کوئی فعل ارادہ سے صادر ہوا تو اس ارادہ کے لئے کسی دوسرے ارادہ کی ضرورت نہیں ہوتی کہ وہ ارادہ بھی کسی دوسرے ارادہ سے اور دوسرا ارادہ کسی اور ارادہ سے صادر ہو ورنہ مبدأ میں تسلسل لازم آئے گا، پھر فعل کے صدور کے وقت ہم اپنے نفس میں ارادہ واحد ہی پاتے ہیں چنانچہ یہاں کوئی، دوسرا ارادہ نہیں پایا جاتا جو ارادہ اولیٰ سے متعلق ہو پھر ہم یہ بھی بالبداہتہ جانتے ہیں کہ ارادہ ایسا کوئی اعتباریہ محضہ شئی نہیں کہ اس میں حاجت تاثیر نہیں بلکہ اس کے لئے کوئی مؤثر آخر یا علت موجبہ ضرور چاہئے پس اس وقت لازم ہے کہ علت ارادہ، ارادہ مزید کا غیر ہوگی اب وہ غیر (علت ارادہ) ضروری طور پر یا تو اس امر کی طرف منتہی ہوگی جو بندہ سے بالا یا بحال صادر ہو یا اس امر کی طرف منسوب ہو جو اللہ تعالیٰ سے صادر ہو،

بہر دو صورت جب تک یہ امر متحقق نہیں ہوگا ارادہ متحقق نہ ہوگا اور جب ارادہ ہی متحقق نہ ہوگا تو فعل کا صدور نہیں ہوگا۔ البتہ جب اس امر کا صدور ہوگا تو ارادہ واجب ہوگا اور جب ارادہ واجب ہو تو فعل کا صدور لازم و یقینی ہو لہذا بندہ سے صدور فعل واجب ہوگا پس اس وقت بندہ سے صدور فعل کا وجوب اس امر کے سبب سے ہوا جس کے وجود میں بندہ کو اختیار نہیں ہے اسی کا نام اضطرار ہے رہے ارادہ کی مداخلت تو اس اضطرار کو مضرت نہیں۔ بلکہ وہ ارادہ تو اضطرار کو اور پکا کر رہا ہے کیونکہ یہ ارادہ تو خود واجبہ اضطرار یہ ہے لہذا اس سے جو صادر ہوگا وہ ضرور اضطراری ہوگا چونکہ اختیاری وہ ہے جس کا فعل و ترک دونوں جائز ہو اور یہ ایسا فعل ہے جو ارادہ واجبہ کے سبب سے ایسا واجب ہو گیا کہ اس کا ترک ممکن نہیں اور جس کا ترک ممکن نہیں وہ اضطراری ہوتا ہے اور اضطراری میں حسن و قبح نہیں ہوتا۔

دوسری تقریر فاضل مذکور کی دلیل کی تقریر اس انداز میں بھی کر سکتے ہیں۔ کہ تمام وہ شرائط و لوازم جن پر وجود فعل موقوف ہے وہ جملہ موقوف علیہ متحقق ہیں یا نہیں، بر تقدیر ثانی یعنی فعل کے جملہ موقوف علیہ کا تحقق نہ ہوا تو ظاہر ہے کہ فعل موجود نہ ہوگا اور بر تقدیر اول یعنی اگر فعل کے تمام موقوف علیہ کا تحقق ہوا تو فعل کا وجود لازم ہوگا اور اضطرار لازم آئے گا کیونکہ اس وقت اس کا ترک جائز نہ ہوگا ورنہ (اگر فعل کے جمیع موقوف علیہ پائے گئے اور وجود فعل لازم نہ ہوا) ترجیح بلا مرجح یا خلاف مفروض لازم آئے گا اور یہ باطل اس لئے ماننا پڑے گا کہ جملہ موقوف علیہ پائے جانے کی صورت میں فعل کا وجود لازماً و اضطراراً ہوتا ہے۔ لہذا مصنف کا جواب اشاعرہ کے رد میں غیر مفید ہے اس لئے کہ ان دونوں دلیلوں میں وجوب بالاختیار اضطرار کو لازم کر رہا ہے۔

اعتراف:- تاہم جناب فاضل مذکور نے یہ اعتراف کیا ہے کہ یہاں تین اشکالات بہر حال وارد ہوں گے۔

(۱) افعال عباد اور افعال باری تعالیٰ میں حسن و قبح عقلی نہیں رہ جائے گا۔

(۲) باری تعالیٰ اپنے افعال میں مختار مطلق نہیں رہ جائے گا بلکہ وہ ایسا مختار ہوگا جو شائبہ

ایجاب سے متصف ہوگا جیسا کہ بعض معتزلہ اور فلاسفہ کا مختار ہے کہ باری تعالیٰ فاعل موجب ہے اور جمہور متکلمین اس کے خلاف گئے ہیں۔

(۳) لازم آئے گا بندہ کا اپنے فعل میں مضطرب و مجبور ہونا اس طرح آخرت و معاد میں ثواب و عقاب کے مجازات کا حکم دشوار ہو جائے گا۔

قوله۔ فی الحاشیۃ اتمامہ علی الاشاعرہ ممنوع۔

مصنف کا جواب :- فاضل مرزا جان نے اشاعرہ کی حمایت میں جو جواب دیا ہے اس کا جواب مصنف نے حاشیہ میں اپنے قول اتمامہ علی الاشاعرہ ممنوع سے دیا ہے مصنف کہتے ہیں کہ فاضل صاحب کا یہ جواب اشاعرہ کی طرف سے ناتمام اور ناکافی ہے کیونکہ اشاعرہ کے مذہب پر جب بندہ اپنے افعال میں مجبور ہے بندہ کے لئے ارادہ حقیقیہ، اور قدرت حقیقیہ نہیں ہوتی ہے بلکہ قدرت متوہمہ کافی ہے تو بندہ کے لئے ارادہ اعتباریہ محضہ ہوا اور ارادہ اعتباریہ بالاستقلال کسی مؤثر کا محتاج نہیں ہوتا لہذا اضطراب لازم نہ آئے گا اس لئے کہ ارادہ اعتباریہ علت مؤثرہ کا محتاج نہیں ہے اور جب علت مؤثرہ نہیں تو وجوب ارادہ نہیں پایا گیا اور جب وجوب ارادہ منشی ہوا تو وجوب فعل بھی منشی ہوا اور جب وجوب فعل منشی ہے تو اضطراب منشی ہو گیا۔

شبہ :- یہاں یہ شبہ کیا جاسکتا ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک جب فعل میں ارادہ کو دخل نہیں تو آخر کار ان کے نزدیک بندوں کے مکلف ہونے کا سبب کیا ہے؟

جواب :- ان کے نزدیک مکلف ہونے کے لئے ارادہ اعتباریہ کافی ہے چنانچہ ان کے نزدیک بندہ حقیقت کے اعتبار سے مجبور ہے اور بظاہر مختار ہے۔ نیز ان کے نزدیک حسن و قبح شرعی ہے پس اگر اللہ عز شانہ مثلاً زید کو ثواب دے اور عمر کو عقاب کرے باوجودیکہ ان دونوں نے مدح و ثواب اور ذم و عقاب کے استحقاق کا کوئی فعل نہیں کیا ہے۔ تو کوئی مضائقہ نہیں چونکہ ان لوگوں کے نزدیک حسن وہ ہے جسکو شارع حسن کہیں اور قبح وہ ہے جسکو شارع قبح قرار دیں

قوله۔ ”علیٰ انہ منقوض بفعل الباری تعالیٰ“

جواب دوم۔ درج بالا عبارت میں ماتن نے اشاعرہ کی تیسری دلیل کا دوسرا جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تمہاری دلیل فعل باری تعالیٰ سے منقوض ہے کیونکہ اسی دلیل سے فعل باری تعالیٰ کا اضطرابی ہونا لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کا فعل ممکن ہے اور ممکن بغیر ترجیح موجود

نہیں ہو سکتا اور مرجوح کی ترجیح محال ہے لہذا اس کی نفی وجود جوازح ہے واجب ہوگا پس فعل باری تعالیٰ واجب ہو گیا اور وجوب موجب اضطرار ہے تو فعل باری تعالیٰ اضطراری اور باری تعالیٰ معاذ اللہ مضطر ٹھہرا حالانکہ وہ قادر مطلق مختار حقیقی ہے۔

تقریر دوم :- بلفظ دیگر جواب کی تقریر اس طرح بھی کی جاتی ہے۔

کہ فعل باری تعالیٰ ممکن ہے اور ممکن جب تک واجب نہ ہوگا موجود نہیں ہو سکتا اور یہ ظاہر ہے کہ فعل کا صدور یا وجوب فعل ارادۃ الہی سے ہوگا پس ہم ارادۃ الہی پر کلام کرتے ہیں کہ وہ ارادہ کسی دوسرے ارادہ سے صادر ہوا اور دوسرا ارادہ تیسرے ارادہ سے حاصل ہوا کھنڈا الی غیر النہایہ، تو تسلسل لازم آئے گا اور اگر وہ ارادہ کسی دوسرے ارادہ سے صادر نہیں ہے بلکہ وہ اس امر کی طرف منتہی ہے جو باری تعالیٰ سے بالایجاب صادر ہوا ہے تو جب تک وہ امر متحقق نہ ہوگا ارادہ نہ ہوگا اور جب ارادہ نہ ہوگا تو فعل موجود نہ ہوگا اور جب وہ امر منتہی الیہ متحقق ہوا تو ارادہ پایا گیا اور وجوب ارادہ سے، وجوب فعل متحقق ہوگا کیونکہ معلول کا خلف علت تامہ سے ممتنع ہے اور شک نہیں کہ وجوب فعل ہی اضطرار ہے لہذا افعال باری تعالیٰ کا اضطرار یہ ہونا لازم آیا۔ اور اگر وہ ارادہ صورت اختیار میں ہے تو افعال باری تعالیٰ میں جو تمہارا جواب ہوگا وہی افعال عباد میں ہمارا جواب ہوگا!

متن المسلم : "فائدة - عند الجهمية الذين هم الجبرية حقلا قدرة للعبد بل هو كالجماد، وهذا اسفسطة وعند المعتزلة له قدرة مؤثرة في افعاله وهم مجوس هذه الامة وما فهموا ان الامكان ليس من شأنه افادة الوجود وعند اهل الحق له قدرة كاسبية لكن عند الاشعرية ليس معنى ذلك الوجود قدرة متوهمة مع الفعل بلا مدخلية اصلا قالوا ذالك كاف في التكليف والحق انه كفو للجبر وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة الى القصد المصمم الى الفعل فلها تاثير في القصد المذكور ويخلق الله سبحانه الفعل المقصود عند ذالك بالعادة"

ترجمہ :- فرقہ جہمیہ کے نزدیک جو درحقیقت جبریہ ہیں، بندہ کو بالکل کوئی قدرت نہیں ہے بلکہ وہ جماد کی طرح ہے (مجبور محض) اور یہ نہایت غلط بات ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک بندہ کو ایسی قدرت

موثرہ حاصل ہے کہ وہ اس کے افعال میں اثر انداز ہوتی ہے اور وہ اس امت کے مجوس ہیں اور انہوں نے اتنا نہیں سمجھا کہ امکان کی شان کسی شی کو وجود بخشنا نہیں ہے اور اہل حق کے نزدیک بندہ کو قدرت کا سبہ حاصل ہے مگر اشاعرہ کے نزدیک وجود قدرت کا مطلب، فعل کے ساتھ قدرت متوہمہ کا موجود ہونا ہے بندہ کی کوئی مداخلت کے بغیر۔ اور وہ کہتے ہیں کہ مکلف ہونے کے لئے اتنا ہی کافی ہے اور حق یہ ہے کہ یہ قول جبر کے مشابہ ہے اور حنفیہ کے نزدیک، کسب، قدرت مخلوقہ کا فعل کے قصد مصمم کی طرف پھیرنا ہے تو اس قدرت کی قصد مذکور میں تاثیر ہے اور اس وقت اللہ سبحانہ تعالیٰ بطور عادت فعل کا خلق فرما دیتا ہے۔

تشریح:- قولہ فائدہ تم کو یاد ہوگا کہ حسن و قبح کے شرعی ہونے پر اشاعرہ کی تیسری دلیل کی دیوار اضطرار و اختیار کی بنیاد پر کھڑی تھی اس لئے مصنف نے یہاں مسئلہ جبر و اختیار کو بطور فائدہ ذکر کیا چونکہ مسئلہ جبر و اختیار اصول دین کے ان اہم ترین مسائل میں سے ایک ہے جس میں بڑے ذوی الافہام علماء کے قدم ڈمگ گئے اور بڑے بڑے اہل عقل و خرد کی عقلیں اس راہ میں حیرت زدہ رہ گئی ہیں اس لئے مصنف نے کہا فائدہ۔

مسئلہ جبر و اختیار نہایت ہی معرکہ الآراء بحث ہے ماتن نے اسباب میں چار مذاہب معتدہ کا ذکر کیا ہے ان میں پہلا دونوں مذاہب صریح البطلان ہے اور تیسرا و چوتھا مذاہب اہل حق کا ہے مگر تیسرا مذاہب بھی مصنف کے نزدیک غیر پسندیدہ ہے صرف چوتھا یا آخری مذاہب ان کے نزدیک حق ہے اس لئے مذاہب حق کو سب سے آخر میں ذکر کیا کہ ابطال باطل کے بعد احقاق حق واقع فی النفس ہوتا ہے۔

قولہ۔ عند الجہمیہ الذین ہم الجبریہ حقاً

مذاہب اول:- جہمیہ کا ہے یہ فرقہ جہم بن صفوان معتزلی کی طرف منسوب ہے اس لئے جہمیہ کہلاتا ہے مگر عقائد و نظریات کے اعتبار سے بالکل جبریہ کے ہم خیال ہے جبریہ جہمیہ کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ کو فعل کے ایجاد و کسب میں مطلقاً کسی قسم کی قدرت نہیں ہے بندہ اس جماد کی طرح مجبور محض ہے جس کو کسی چیز کی مطلقاً قدرت نہیں ہوتی۔ غالباً ان حمقاء نے یہ قول ان آیات مبارکہ کے ظواہر پر نظر کرتے ہوئے کیا ہے جن میں ہے کہ اللہ عز شانہ تمام افعال و اعمال کا خالق ہے جیسے آیت واللہ

خلقکم و ماتعملون وغیرہ اس لئے ان کو وہم ہو گیا کہ افعال میں بندہ کی قدرت کو دخل نہیں۔

قوله وهذا سفسطة۔ اس کا قول سفسطہ دونوں سین کے فتح کے ساتھ مصدر رباعی کے وزن پر ہے اور سوفسطا سے معرب ہو کر مشتق ہوا ہے اور سوفسطا، سین کے ضمہ کے ساتھ اور ف کے فتح کے ساتھ آیا ہے جو یونانی زبان کا ایک لفظ ہے علم الغلط، حکمت باطلہ وغیرہ معانی میں آتا ہے چونکہ ”سوف“ یونانی لغت میں علم و حکمت کو کہتے ہیں اور ”اسطا“ کا معنی زخرف، غلط اور باطل وغیرہ آتا ہے جس طرح فلسفہ، فیلاسوف سے مشتق ہے محبت الحکمتہ کو کہتے ہیں شرح مواقف میں ہے کہ فیلا یونانی لغت میں محبت کو کہتے ہیں اور سوف علم کا نام ہے۔ یہ مذہب جبر چونکہ بدایت باطل ہے اس لئے مصنف نے اس کے رد میں کوئی دلیل ذکر کئے بغیر ہذا سفسطہ کہہ کر اشارہ کر دیا ہے کہ یہ مذہب لایعجابہ کے مرتبہ میں ہے چنانچہ ہر ذی فہم اور اہل عقل اپنی عقل و وجدان سے اتنی سی بات بدایتہ جانتا ہے اور سمجھتا ہے کہ بندہ کو ایک قسم کی قدرت حاصل ہے جس سے اس کے افعال کھانا، پینا وغیرہ سرزد ہوتے ہیں اور ان افعال کا صدور بندہ سے ہواؤں کے چلنے کی طرح اور پتھر کے لڑھکنے کی طرح نہیں ہوتا بلکہ آدمی کے شعور و ادراک اور ارادہ و اختیار سے صادر ہوتے ہیں۔ ہواؤں کے چلنے اور پتھر لڑھکنے جیسے افعال کو افعال عباد کے مماثل قرار دینا بدایت کے بالمقابل مکابہ ہے اس لئے ان کی بات غیر مسموع ہے فی الواقع اگر ایسا ہو تو تکالیف شرعیہ کا دروازہ بند ہو جائے گا کیونکہ عقل حاکم ہے کہ جو چیز فاعل کے لئے واجب و ممتنع ہو اس سے تکلیف کا تعلق ممتنع ہے ورنہ باری عزاسمہ کی طرف ظلم کا استناد لازم آئے گا

تعالیٰ اللہ عما یقولون الظالمون علواً کبیراً۔

وقوله ”وعند المعتزلة له قدرة مؤثرة الخ

مذہب دوم:۔ معتزلہ کا ہے، اسی طرف شیعہ شیعہ اور حکماء ضالہ گئے ہیں معتزلہ اور ان کے ہمنوا کا مذہب جبریہ کے مذہب کے بالکل برعکس ہے اور وہ یہ ہے کہ بندہ کو ایک ایسی قدرت مؤثرہ حاصل ہے جو اسکے افعال میں بالاستقلال وبالاختیار بغیر ایجاب کے اثر انداز ہوتی ہے البتہ بندہ میں یہ قدرت اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے مگر وجود شرائط کے وقت اور ارتفاع موانع کے بعد بندہ اس قدرت کے ذریعہ تمام افعال حسنا و سیئات کو اللہ تعالیٰ کی مداخلت کے بغیر وجود بخشتا ہے غرض یہ کہ ان لوگوں

کے نزدیک بندہ اپنے تمام افعال کا خود خالق ہے۔ معتزلہ اور شیعہ کے مذہب میں قدرے فرق ہے شیعہ کے نزدیک بندہ کی قدرت صرف معاصی میں اثر انداز ہوتی ہے اس لئے کہ انکے نزدیک قبیح کا خلق بھی قبیح ہے اور حسنات میں قدرت الہیہ کو مؤثر مانتے ہیں مگر ان کی جہالت پر افسوس ہوتا ہے کہ وہ نہیں جانتے کہ جس طرح سواد کا خالق اسود نہیں ہو سکتا ہے اسی طرح شر کا خالق قبیح نہیں ہو سکتا بلکہ کسی ذات کا شر کے ساتھ اتصاف قبیح ہے۔

قوله۔ وہم مجوس هذه الامة۔

حضرت مصنف نے معتزلہ اور ان کے ہم خیال لوگوں پر رد و ابطال کرتے ہوئے کہا کہ حضور سید عالم ﷺ کی حدیث جسکو دارقطنی نے روایت کیا کہ القدریہ مجوس هذه الامة یعنی قدریہ اس امت محمدیہ کے مجوس ہیں۔ معتزلہ اور اس کے اشیاع اسی حدیث کے مصداق ہیں۔ چونکہ مجوس کفار کی ایک آتش پرست گروہ ہے جس کا عقیدہ ہے کہ آگ افعال کی خالق ہے نیز خالق خیر خالق شر میں تعدد کا قول کرتے ہیں، خیر کا خالق یزدان کو اور شر کا خالق اهرمن کو مانتے ہیں غرض مجوسیوں کے نزدیک دو یا تین خالق مقرر ہیں مگر معتزلہ کے نزدیک بیشمار خالق ہیں چنانچہ وہ تمام بندوں کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں اسی لئے مصنف نے ان کو مجوس کہا بلکہ یہ لوگ تو بہت بڑے مجوس ہوئے کہ غیر محدود خالق ٹھہرا لئے جبکہ مجوسیوں نے زیادہ سے زیادہ دو خالق ٹھہرایا تھا۔ اس طرح شیعہ بھی خیر و شر دونوں کے لئے الگ الگ خالق مانتے ہیں خیر کا خالق واجب کو اور شر کا خالق ممکن کو کہتے ہیں الحاصل معتزلہ شیعہ اور حکماء ضالہ وغیرہم بندہ کو ایجاد افعال میں قادر مستقل جانتے ہیں اس اعتبار سے یہ لوگ مجوس ہیں۔

معتزلہ کی تاویل:- حدیث مذکور، القدریہ مجوس هذه الامة کا جواب دیتے ہوئے معتزلہ نے کہا کہ جو لوگ افعال عباد میں قدرت الہیہ کی تاثیر کے قائل ہیں وہی لوگ قدریہ ہیں جن کو حدیث میں قدریہ کہا گیا اور اہلسنت چونکہ قدرت الہیہ کے قائل ہیں لہذا اہلسنت ہی قدریہ ہیں۔

جواب:- معتزلہ کی تاویل بارہ مفہوم حدیث سے جہالت پر مبنی ہے اس لئے کہ صحیح حدیث میں یہ الفاظ مذکور ہیں یسجی قوم یکذبون بالقدر اور عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں تصریح ہے کہ وہ لوگ تقدیر الہی کی تکذیب کرنے والے ہیں۔ پھر حدیث میں قدریہ کو مجوس سے تشبیہ دی گئی ہے جس

سے صاف ظاہر ہے کہ دونوں میں وجہ شبہ قدر مشترک ہے چنانچہ معتزلہ اور مجوس کے درمیان اشتراک ظاہر ہے کہ مؤخر الذکر دو واجب مان کر مشرک بنے جب کہ معتزلہ کے مذہب پر بیشمار خالق ہونا لازم آتا ہے رہے اہلسنت تو ان کا عقیدہ قطعاً مجوسی کے مشابہ نہیں ہے۔

قوله۔ وما فهموا أن الامكان ليس الخ

اس عبارت سے ماتن نے مظنون معتزلہ پر رد کیا ہے کہ کیا معتزلیوں نے اتنا بھی نہ سمجھا کہ ممکن کی شان ایجاد و تخلیق نہیں اس لئے کہ ذات ممکن فی نفسہ ناقص، اس کی حقیقت عدمی ہے وہ فی ذاتہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہوتا ہے تو کیونکر کوئی ممکن ایجاد افعال پر قادر ہو سکتا ہے..... علاوہ ازیں آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ ناطق ہیں کہ ممکنات ناقصۃ الذات باطل الحقیقہ ہیں اس میں کسی شی کی ایجاد و تکوین کی صلاحیت نہیں بیشک ایجاد تو صرف اور صرف خالق القوی کی شان ہے اللہ عز شانہ کا ارشاد ہے۔ **يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ** وانما امره اذ اراد شيئا ان يقول له كن فيكون، فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه يرجعون، وانا كل شيء خلقناه بقدرية آیات متلوہ واضح الدلالات ہیں کہ ممکنات کا خالق صرف اللہ ہے اگر معتزلہ ان آیات میں غور و خوض کرتے تو ایسی بات نہ کہتے جس کی نصوص قطعیہ تکذیب کر رہی ہے اور عقل بھی تائید کرتی ہے کہ ممکن، ممکن کو ایجاد نہیں کر سکتا کیونکہ واجب سبحانہ تعالیٰ جس طرح اپنے مثل کے خلق پر قادر نہیں کہ ایجاد مثل باری محال اور محال تحت قدرت ہے ہی نہیں، ورنہ واجب واجب نہیں رہ جائے گا پس اسی طرح ممکن بھی اپنے مثل ممکن کو وجود نہیں دے سکتا ورنہ ممکن ممکن کا مثل نہ رہ جائیگا۔

قوله ”وعند اهل الحق له قدرة كاسبه“

مذہب سوم :- اہل حق یعنی اہلسنت و جماعت کا ہے اور وہ مذہب، جبر و اعتزال کے بین بین واقع ہے یعنی ایسا بھی نہیں کہ بندہ کو مطلقاً کوئی قدرت ہی نہیں ہے وہ پتھر کی طرح مجبور محض ہے جیسا کہ جبریہ کا زعم ہے اور ایسا بھی نہیں کہ بندہ کو بالاستقلال قدرت مؤثرہ حاصل ہے کہ وہ اپنے افعال کا خالق ہے جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے بلکہ بندہ کو قدرت کا سبہ حاصل ہے۔ مگر اشاعرہ شافعیہ اور ماتریدیہ حنفیہ کے درمیان کسب کے معنی میں اختلاف ہے اس کو مصنف نے اپنے قول عند الاشعریہ لیس الخ سے بیان

کیا ہے۔

قوله۔ لکن عند الاشعرية ليس معنى ذالك الخ

مذہب اشاعرہ:- یہ ہے کہ بندہ کے لئے قدرت کا سبہ ہے لیکن کا سبہ کا یہ معنی نہیں ہے کہ بندہ کو ذاتی طور پر حقیقتہ کوئی ایسی قدرت حاصل ہے جس سے افعال کا صدور ہوتا ہے بلکہ قدرت و کسب کے موجود ہونے کا معنی، قدرت و ہمہ کے ساتھ موجود ہونا ہے جس میں بندہ کو کچھ دخل نہیں ہوتا فعل میں نہ ہی قدرت میں پس ان لوگوں کے نزدیک اللہ عز شانہ بندہ میں جب کوئی فعل پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اولاً ایک صفت پیدا کرتا ہے جس سے بندہ کو کسی شئی کے کرنے کی قدرت متصور ہوتی ہے پھر ثانیاً اللہ تعالیٰ فعل کو وجود بخشتا ہے گویا قدرت اور فعل دونوں کا خالق اللہ ہی ہے، صرف ظاہری طور پر وہم ہوتا ہے یا محسوس ہوتا ہے کہ اس فعل میں بندہ کی قدرت کا اثر ہے مگر حقیقت میں ایسا نہیں، بندہ کی طرف فعل یا قدرت کی نسبت ایسی ہی ہے جیسی کتابت کی نسبت قلم کی طرف کر دی جاتی ہے اسلئے کے کتابت قلم کے ساتھ ہوتی ہے ورنہ حقیقت میں کتابت کا موجد کا تب ہے قلم نہیں، ایسے ہی قدرت و فعل کا خالق حقیقت میں اللہ عز شانہ ہے بندہ کی طرف اس کی نسبت صرف اس لئے کر دی جاتی ہے کہ بندہ قدرت اور فعل کا محل ہے۔ اور یہی قدرت و ہمہ منجانب اللہ اعمال و افعال کا بندوں کو مکلف بنانے کے لئے کافی ہے اس وجہ سے کسب کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ قدرت حادثہ کے محل میں قدرت قدیمہ کے اثر کے ظہور کا نام کسب ہے۔

قوله۔ ”والحق انه كفو للجبر“

اس عبارت سے مذہب اشاعرہ کی تزییف مقصود ہے مصنف کہتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ اشاعرہ کا قول جبریہ کے مشابہ ہے کیونکہ بندہ کو جب قدرت کا سبہ حقیقتہ نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ اس کو افعال میں کچھ دخل نہیں ہوا تو بندہ اور جماد میں کیا فرق رہ جائیگا، اشاعرہ نے گو کہ قدرت و ہمہ کا قول کر کے جبر سے احتراز کی سعی لا حاصل کی ہے مگر بالمعنی جبر کی تائید ہے کیونکہ کیسے کوئی عاقل ایسی قدرت و ہمہ کا قول کرتے ہوئے جواز تکلیف کا قول کر سکتا ہے جس کو صدور افعال میں مطلقاً دخل نہیں ہے اس تقدیر پر اللہ عز شانہ کی طرف ظلم کی نسبت کرنا لازم آئے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ ایسے پر جزا و سزا مرتب فرمائیگا جس کو

اپنے اختیار سے کرنے کا کچھ دخل نہیں تھا۔ اس صورت میں بندہ کی مثال اس آلہ منشار و سکین سے زیادہ کچھ نہیں ہوگی جس کے مجبور محض ہونے میں کوئی شک نہیں اس وجہ سے ماتن نے کہا الحق انه کفو للجبر۔
 قضیہ فاضل خیر آبادی:- اس جگہ فاضل خیر آبادی نے اشاعرہ کی تقریر کرتے ہوئے کہا کہ جان لو کہ قدرت مؤثرہ کی دو قسمیں کی جاسکتی ہیں۔

قسم اول:- قدرت کا ارادہ سے ترجیح کے ساتھ متعلق ہونا اس حیثیت سے کہ اس تعلق کے سبب سے ممکن رائج ہو جائے یہی قدرت حقیقیہ ہے جس سے مصنوع صادر ہوتا ہے ممکن موجود ہوتا ہے اسی کو قدرت خالقہ کہتے ہیں جو باری تعالیٰ میں متحقق ہے اور اسی کے ساتھ مختص ہے۔

قسم دوم:- قدرت کا ارادہ سے ترجیح کے ساتھ متعلق ہونا اس طور پر کہ ممکن اس تعلق کے سبب رائج نہیں ہوتا بلکہ ارادہ الہی سے متعلق ہونے کے سبب ممکن رائج ہوتا ہے۔ اگرچہ قدرت کے اس معنی میں بھی ارادہ ترجیح کے ساتھ متعلق ہے لیکن اس تعلق سے ممکن کا وجود نہیں حاصل ہوتا ہے اسی کو قدرت کاسبہ کہتے ہیں۔ اس طرح تقریر کرنے سے مذہب اشاعرہ بے غبار ہو جاتا ہے کہ اس تقدیر پر نہ تفویض و اعتدال کو راہ ملتی ہے کیونکہ قدرت خالقہ مؤثرہ منشی ہے نہ ہی جبر و اضطراب کا واہمہ ہو سکتا ہے اس لئے کہ قدرت کاسبہ دخیل ہے رہے جمادات تو اسمیں مطلقاً، ارادہ کو دخل نہیں ہوتا کہ وہ ارادہ سے عاری ہیں۔

قوله۔ عند الحنفیة کسب و صرف القدرة المخلوقة الخ

مذہب چہارم:- زیر بحث مسئلہ میں چوتھا مذہب حنفیہ کا ہے درج بالا عبارت میں مصنف نے مذہب احناف ہی کو بیان کیا ہے۔ مذہب احناف یہ ہے کہ بندہ کو قدرت کاسبہ حاصل ہے لیکن کسب کا وہ معنی نہیں کہ بندہ کو صرف قدرت وہمیہ حاصل ہوتی ہے جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں بلکہ کسب کا معنی یہ ہے کہ بندہ جس فعل کو کرنا چاہتا ہے اس سے پہلے اللہ عز شانہ کی طرف سے بندہ کے اندر اس فعل خاص کی قدرت و استطاعت پیدا ہوتی ہے پھر جب بندہ اسی قدرت مخلوقہ کو فعل خاص کے عزم کی طرف پھیرتا ہے تو باری تعالیٰ فعل کا خلق فرما دیتا ہے پس من جانب اللہ پیدا کردہ قدرت کو عزم فعل کی طرف پھیرنے کا نام کسب ہے جو بندہ کے اختیار میں ہے جس کی وجہ سے بندہ جبر سے نکل کر اختیار کی طرف پہنچتا ہے اس وقت بندہ کو مکلف بنانا اور عقاب و ثواب کا مستحق قرار دینا صحیح ہوتا ہے۔ غرض یہ

کہ قدرت فعل اور نفس فعل دونوں کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور اس قدرت مخلوقہ کے صرف و اختیار کا مؤثر بندہ ہے چنانچہ بندہ جب جب اس قدرت مخلوقہ کا استعمال کرتا ہے تو اللہ عز شانہ اس فعل کا خالق فرمادیتا ہے گو کہ بعض اعیان و اوقات میں جیسے معجزات انبیاء یا کرامات اولیاء کی وجہ سے صرف قدرت کے باوجود فعل کا خالق نہیں ہوتا مگر جب کوئی مانع حسی نہ ہو تو اس عزم کے وقت ضرور فعل کا وجود ہو جاتا ہے۔

اس مقام پر ماتن نے حاشیہ آرائی کرتے ہوئے کہا ہے۔

”الفرق بین الخلق و الکسب علی ما قال صدر الشریعة بان الاول امر اضافی یجب ان يقع به المقذور فی لامحل القدرة ویصح انفراد القادر بالیجاد ذالک المقذور و الثانی امر اضافی يقع به المقذور فی محل القدرة ولا یصح انفراد القادر بالیجاد فالکسب لا یوجب وجود المقذور، لا یعود الی محصل ینتفع به فی هذا المقام کمالاً لا یخفی علی دقیق المتأمل“

”یعنی صدر الشریعہ نے توضیح میں خلق و کسب کے درمیان جو فرق بیان کرتے ہوئے کہا کہ خلق ایک امر اضافی ہے جس سے مقذور قدرت کے غیر محل میں واقع ہوتا ہے یعنی اللہ کا فعل مخلوق ایسا مقذور ہے جو خالق کی قدرت کے محل میں نہیں واقع ہوتا اور اس مقذور کے ایجاد سے قادر کا منفرد ہونا صحیح ہے چنانچہ اللہ عز شانہ مستقلاً بالکسب عبد مقذور کو پیدا کر سکتا ہے۔ اور کسب ایک امر اضافی ہے جس سے مقذور محل قدرت میں واقع ہوتا ہے لیکن قادر کا اس مقذور کے ایجاد سے الگ ہونا صحیح نہیں ہے چنانچہ عبد کا سب مستقلاً بغیر تاثیر قدرت الہیہ مکسوب کو وجود نہیں دے سکتا غرض، کسب مقذور کے وجود کو لازم نہیں کرتا، اس طرح خلق و کسب کے درمیان فرق کرنا کسی ایسے ما حصل کی طرف راجع نہیں ہوتا جو اس مقام میں نفع بخش ہو جیسا کہ دوران دیش اور گہری سوئچ رکھنے والے پر پوشیدہ نہیں ہے۔

فرق خلق و کسب: توضیح کی دھجج بالا عبارت میں خلق و کسب کے درمیان دو طریقے سے فرق بیان کیا گیا ہے

(۱) خلق: اللہ تعالیٰ کی ایک ایسی صفت ہے جس سے مقذور مخلوق خالق کی قدرت کے غیر محل میں واقع ہوتا ہے۔

کسب: بندہ کی ایک ایسی صفت ہے جس سے مقذور مکسوب کا سب کی قدرت کے محل میں واقع ہوتا ہے۔

(۲) خلق :- اللہ تعالیٰ کی ایک ایسی صفت کہ اللہ بلا احتیاج کسب کا سب علی الاستقلال پیدا کر سکتا ہے۔

کسب :- ایک ایسی صفت ہے کہ بندہ کا سب بالاستقلال بلاتا ثیر قدرت الہیہ مکسوب کو جو نہیں دے سکتا۔

مذکورہ دونوں فرقوں کے علاوہ اور طرح سے بھی علماء نے فرق کیا ہے۔

(۳) خلق :- وہ صفت ہے جس سے مخلوق بغیر آلہ معرض وجود میں آجائے۔

کسب :- وہ صفت ہے جو بغیر آلہ وقوع پذیر نہ ہو سکے۔

(۴) خلق :- قدرت قدیمہ کے تعلق کے اثر کا نام ہے۔

کسب :- قدرت حادثہ کے تعلق کے اثر کا نام ہے۔

جیسے حرکت زید، جو اللہ تعالیٰ کے خلق سے ذات زید میں پیدا ہوئی چنانچہ یہ حرکت اس قدرت کے محل کے غیر میں ہوئی ہے کہ قدرت کا محل اللہ تعالیٰ ہے مگر حرکت ذات زید میں ہوئی ہے اور زید کے کسب کی وجہ سے حرکت زید ہی میں پیدا ہوئی جو محل کسب ہے۔

حاصل یہ کہ خالق کا اثر اس فعل کا ایجاد ہے جو اسکی ذات سے خارج ہے اور کاسب کا اثر اس فعل کی صفت میں ہوتا ہے جو کاسب کے ساتھ قائم ہے۔

قوله فی الحاشیة لا یعود الی محصل - یعنی صدر الشریعہ نے خلق و کسب کے درمیان جو فرق بیان کیا ہے اہل نظر کے نزدیک نفع بخش نہیں ہے کیونکہ اس پر سوال یہ ہوگا کہ کسب سے کسی شئی کا وجود ہوا یا نہیں، اگر شئی کا وجود ہوا تو وہ خلق و ایجاد ہے اس تقدیر پر خلق باری تعالیٰ کے ساتھ مختص نہ رہے گا کہ بندہ کا سب کا خالق ہونا لازم آتا ہے اور اگر کسب سے کسی چیز کا وجود نہیں ہوا تو یہ کسب جبر محض کی طرف عود کر جائے گا۔

اس جگہ بعض شراح نے کہا ہے کہ ماتن نے اپنے قول لا یعود الی محصل ” سے اس دو وجہ کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو علامہ تفتازانی نے تلویح میں کہا ہے۔

وجہ اول :- کوئی معترض کہہ سکتا ہے کہ موجودات کے واسطے سے فعل کا وجوب مقدور عبد اور مخلوق رب ہونے کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ ایسا ممکن ہے کہ اس فعل کا استناد بندہ کی قدرت کے واسطے سے اور اس ارادہ کے واسطے سے ہو جسکی شان سے ترجیح و ایجاد ہے۔

وجہ دوم:- قدرت اور داعی کے سبب سے فعل کا وجوب اصل قدرت بلکہ اصل معنی ممکن کے منافی نہیں ہے اور نہ ہی قادر کی مخلوق ہونے کے منافی ہے چنانچہ وہ لوگ جو فعل کو بندہ کی قدرت اور ارادہ سے مانتے ہیں ان لوگوں کا بھی اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ فعل قدرت عبد کے باوجود ان چند امور پر موقوف ہوتا ہے جو اللہ ہی کے خلق و ارادہ سے معرض وجود میں آتے ہیں۔

متن المسلم : ”فقیل ذالک القصد من الاحوال غیر موجود ولا معدوم

فلیس بخلق و لیس الاحداث کالخلق بل اھون و قیل بل موجود فیجب تخصیص القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل لانه ادنی ما یتحقق بہ فائدة خلق القدرة و یتجہ بہ حسن التکلیف و ہذا کانه واسطۃ بین الجبر و التفویض و فیہ ما فیہ و عندی مختار بحسب الادراکات الجزئیۃ الجسمانیۃ مجبور بحسب العلوم الکلیۃ العقلیۃ و شرح ذالک فی الفطرۃ الالہیۃ و انہالا جدی من تفاریق العصا“

ترجمہ :- پس کہا گیا ہے کہ وہ قصد احوال میں سے ہے موجود ہے نہ معدوم ہے لہذا وہ (قصد) خلق نہیں ہے اور احداث خلق کی طرح نہیں ہوتا بلکہ خلق سے آسان تر ہوتا اور کہا گیا ہے کہ (وہ قصد) موجود ہے اس لئے قصد مصمم کو خلق کی عام نصوص سے بذریعہ عقل خاص کرنا واجب ہے کیونکہ وہ (قصد) مصمم کا مخلوق عبد ہونا ان چیزوں میں سے ادنیٰ ہے جن سے خلق قدرت کا فائدہ متحقق ہے اور جس سے حسن تکلیف متوجہ ہوتا ہے (یا جس سے تکلیف کو حسن خیال کیا جاتا ہے) اور یہ گویا جبر و تفویض کے درمیان واسطہ ہے اور اس میں وہ ہے جو ہے۔ اور میرے نزدیک بندہ ادراکات جزئیہ جسمانیہ کے اعتبار سے مختار ہے علوم کلیہ عقلیہ کے اعتبار سے مجبور ہے اور اس کی تشریح فطرت الہیہ میں موجود ہے بیشک وہ رسالہ اجزائے عصا سے زیادہ نفع بخش ہے۔“

تشریح: قوله فقیل ذالک القصد من الاحوال الخ

درج بالا عبارت گذشتہ سے پیوستہ ہے۔ ماسبق میں مسئلہ جبر و اختیار کو ذکر کرتے ہوئے مذہب حنفیہ کے ذیل میں کہا گیا تھا کہ احناف کے نزدیک فعل عبد کی قدرت اور فعل دونوں کا خالق اللہ تعالیٰ ہے البتہ اس قدرت مخلوقہ کو فعل کی طرف صرف و کسب اور اس کے قصد مصمم کا اختیار بندہ کو حاصل

ہے اس پر ایک قوی اشکال وارد ہوتا ہے۔ مصنف نے درج بالا عبارت میں اسی اشکال کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اشکال: کی تقریر یہ ہے کہ بر بنائے مذہب احناف اس قصد مصمم جس سے قدرت عبد کا تعلق ہوتا ہے اس قصد کا خالق یا تو بندہ ہے یا باری تعالیٰ ہے؟؟ اگر اس قصد کا خالق بندہ ہے تو قدرت عبد سے فعل قصد موجود ہونے کے سبب مذہب احناف، مذہب اعتزال کی طرف پلٹ جائے گا جو قائل ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور اگر اس قصد کا خالق اللہ تعالیٰ ہے تو اس تقدیر پر مذہب احناف مذہب اشاعرہ کی طرف راجع ہوگا جو قائل ہیں کہ اللہ افعال عباد کا خالق ہے بندہ کی قدرت کو فعل کے وجود میں صرف وہما اور صورتہ دخل ہے حقیقت کے اعتبار سے بندہ کو کچھ بھی دخل نہیں اور پھر مصنف کے نزدیک چونکہ مذہب اشاعرہ، مذہب جبر یہ کے مشابہ ہے لہذا اس قصد کا خالق اگر اللہ کو مانتے ہیں تو مذہب ماتریدی مذہب جبر کی طرف راجع ہوتا ہے۔

جواب: کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ قصد مصمم جس سے قدرت عبد متعلق ہوتی ہے وہ قصد اعیان و خارج میں فی نفسہ موجود قائم بذاتہ نہیں ہوتا کہ اس پر مکسوب عبد یا مخلوق رب کا حکم لگایا جائے اور نہ ہی عنقاء کی طرح معدوم محض ہی ہوتا ہے کہ اس پر آثار میں سے کوئی اثر مرتب نہ ہو سکے، بلکہ وہ قصد احوال میں سے ہے یعنی قصد ان امور اعتباریہ میں سے ہے جو شئی آخر کی نعت و وصف ہوتا ہے فی نفسہا اس کا وجود نہیں ہوتا، موجود بالذات اس کا منشاء و موصوف ہوتا ہے رہے وہ احوال تو وہ اپنے مناشی و موصوفات کے واسطے سے موجود بالعرض ہوتے ہیں۔ غرض یہ کہ وہ قصد بذاتہ موجود ہے نہ من کل الوجوہ معدوم ہے لہذا قدرت عبد کا تعلق اس قصد کے ساتھ بطور خلق نہیں ہوا کیونکہ خلق و ایجاد موجود یا بالذات وجود کے افاضہ کا نام ہے جیسے کہ جواہر و اعراض کا وجود و خلق اور جب حال و قصد موجود ہی نہیں ہوتا تو اس پر ایجاد موجود یا افاضہ وجود کا اطلاق نہیں ہو سکتا اور جب ایجاد موجود نہیں تو خلق نہیں بلکہ اس کو احداث کہا جاسکتا ہے اور یہ ظاہر کہ احداث خلق کی طرح نہیں ہوتا بلکہ خلق سے اھون و آسان تر ہوتا ہے اس لئے بندہ کی قدرت اس قصد کی محدث تو ہو سکتی ہے خالق نہیں ہو سکتی۔

قدرت عبد کے ساتھ احداث کے متعلق ہونے میں سر یہ ہے کہ احداث مادہ کو قبول فعل کے

صالح بنانے میں متمم کا درجہ رکھتا ہے گویا وہ استعداد ممکن کے جملہ متمات میں سے ایک ہے اور اس میں شک نہیں کہ استعداد ممکن کا متمم ممکن ہوتا ہے لہذا کوئی حرج نہیں کہ قدرت عبد اس قصد مصمم کے لئے محدث ہونے سے وہ نصوص قرآنیہ تو اس میں احداث کا کوئی ذکر نہیں ان میں صرف اس خلق کا انتساب بندہ کی ممتنع ہے جو افاضۃ الوجود سے عبارت ہے کیونکہ خلق اسباب کا مقتضی ہے کہ اس کا اثر ذات مستقل ہو چنانچہ اثر خلق سے جو منصف ہوتا ہے وہ مستقل بالذات ہوتا ہے جیسے جوہر و اعراض برخلاف اعتبارات کے کہ اس کا وجود مستقل نہیں ہوتا بلکہ اس کا وجود اس کے مناشی کے دم قدم سے وابستہ ہے۔ اس طرف محققین کی ایک جماعت، امام ابن الہمام، قاضی ابوبکر اور امام الحرمین وغیرہم گئے ہیں مگر یاد رہے کہ یہ جواب ان کے نزدیک درست ہوگا جو معدوم و موجود کے درمیان واسطہ کے قائل ہیں۔

اعتراض:- جواب مذکور پر ایک اعتراض کیا گیا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ہم کو تسلیم ہے کہ تعلق وغیرہ امور اعتباریہ کا وجود اس کے مناشی کے وجود سے مفہوم ہوتا ہے مگر یہ تسلیم نہیں ہے کہ واقع میں ان اعتبارات و احوال کا وجود نہیں ہوتا حق یہ ہے کہ ان اعتباریات و احوال کے لئے ایک وجود واقعی ثابت ہے اگر ان اعتبارات کے وجودات واقعیہ نہ ہوں تو اختراعیات محضہ ہونا لازم آئے گا جیسے اجتماع نقیضین وغیرہ پس جب واقع میں ان اعتبارات کا وجود متصور ہے تو اس کے لئے جاعل بھی ضروری ہے جو اس کو وجود بخشنے۔ اب جاعل کے جعل کا اثر جعل بسیط ہو خواہ جعل مرکب، بہر دو صورت جعل، خلق سے عبارت ہے اور جعل و خلق کو واسطہ فی العروض کی نفی کے معنی میں کر کے موجود بالذات کے ایجاد کا نام قرار دینا ممنوع ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ خلق صرف پردہ عدم سے منصفہ شہود و وجود میں لانے کا نام ہے خواہ پردہ عدم سے موجود ہونے والے کا وجود بالذات ہو یا وجود بالعرض ہو خواہ وجود بالتبع ہو پس اس صورت میں خلق احداث کا غیر نہیں ہوگا بلکہ دونوں متحد المعنی ہوں گے اور چونکہ خلق واجب تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے لہذا احداث بھی واجب تعالیٰ کے ساتھ مختص ہوگا پس بندہ کو احداث کا فاعل قرار دینا اعتزال ہے۔

قوله۔ وقیل بل موجود فیجب تخصیص القصد المصمم الخ

درج بالا عبارت سے قصد مصمم پر کئے گئے اعتراض کا دوسرا جواب دیا ہے۔

جواب :- یہ جواب جمہور حنفیہ کی طرف سے ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ قصد مصمم حال نہیں ہے جیسا کہ کہ مجیب اول کا خیال ہے کیونکہ حال بذاتہ محال ہوتا ہے وجہ استحالة یہ ہے کہ وجود شی اور عدم شی کے درمیان واسطہ غیر معقول ہے۔ صحیح یہ ہے کہ وہ قصد خارج میں موجود ہے جس میں بندہ کے اندر پیدا کردہ قدرت اثر انداز ہوتی ہے یا جسکو بندہ اپنی قدرت و اختیار سے کسب کرتا ہے رہے وہ نصوص جن میں خلق کی اسناد بندہ کی طرف ممتنع ہے تو ان نصوص کے حکم عام سے قصد کو وہاں ضرورت شرعیہ کی وجہ سے خاص کر لیا گیا ہے چنانچہ آیت واللہ خلقکم وما تعملون وغیرہا آیات مبارکہ جن میں علی الاطلاق وبالعموم خلق کی اسناد جناب باری تعالیٰ کی طرف ہے جہاں مفاد یہ ہے کہ عباد کے سارے افعال کا خالق اللہ عز و شہ تعالیٰ ہے مگر ان افعال سے صرف فعل قصد بر بنائے ضرورت مستثنیٰ ہے۔ بصورت تخصیص قصد آیات کے معنی یہ ہونگے کہ سوائے قصد کے جملہ افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور رہا قصد تو اس کا موجد بندہ ہے۔

تخصیص قصد کی وجہ اول :- خلق سے قصد کو خاص کرنے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ اگر خلق سے قصد کو خاص نہ کیا جائے گا تو فعل باری تعالیٰ کا عبث و لغو ہونا لازم آئے گا والملازم باطل فالملزوم مثلاً بیشک اللہ عز و شہ کا فعل عبث و لغو سے پاک و منزہ ہے ارشاد ہے وما خلقنا السموات والارض وما بینہما لعبین جب اللہ تعالیٰ کے جعل کا عبث سے منزہ ہونا لازم و ثابت ہے تو ماننا پڑے گا کہ خلق سے قصد مخصوص ہے ورنہ عبث ضرور لازم آئے گا۔

وجہ ملازمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے قصد و ارادہ اور ایجاد فعل سے پہلے بندہ میں فعل کی قدرت کا خلق فرماتا ہے جس کا مفاد و مقتضی یہ ہے کہ بندہ اس قدرت مخلوقہ کے ذریعہ شی میں تاثیر دے کیونکہ فعل الہی گرچہ معلل بالاغراض ہونے کی وجہ سے پاک ہے تاہم اس کا کوئی فعل حکمت و مصلحت اور غایات موعودہ سے خالی و عاری نہیں ہے ورنہ لغو ہو جائے گا۔ پس اللہ نے بندہ میں جس قدرت کا خلق فرمایا ہے اس قدرت کا کوئی فائدہ ہے یا نہیں اگر اس قدرت مخلوقہ کا کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ بے فائدہ ہے تو خلق قدرت عبث و لغو مشہر او ممنوع عن ذالک، اور بندہ بھی مجبور ہوا اور یہ دونوں ظاہر البطلان ہیں۔ اور اگر وہ قدرت بے فائدہ نہیں بلکہ فائدہ مند پیدا کی گئی ہے تو قدرت مفیدہ کا تقاضا یہ ہے کہ بندہ کو فعل

و ترک اور قصد و ارادہ پر مکمل قدرت و اختیار حاصل رہے اگر اتنا اختیار نہ ہو تو کم از کم قصد مصمم کی طرف قدرت کو پھیرنے کا ضرور اختیار حاصل ہوگا تا کہ خلق قدرت کا ادنیٰ فائدہ متحقق ہو سکے، اس لئے کہ خلق قدرت کا اعلیٰ درجہ تو یہ ہے کہ بندہ اس قدرت سے شی میں موثر و ذلیل ہو اور ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ شئی میں نہیں تو کم از کم قصد شئی میں اثر انداز ہو۔ لہذا ہم نے اعلیٰ کو ترک کیا تا کہ تفویض لازم نہ آئے اور ادنیٰ کو ترک نہیں کیا تا کہ جبر نہ لازم آئے۔ ماتن کا قول لانا ادنیٰ ما تحقیق بہ فائدۃ خلق القدرة“ اسی مفہوم مذکور کی طرف مشیر ہے۔

قوله۔ ویجتہ بہ حسن التکلیف

وجہ دوم:۔ خلق سے قصد کو خاص کرنے کی دوسری وجہ بیان کی ہے کہ اگر نصوص خلق سے قصد کو خاص نہیں کیا گیا تو تکلیف عباد ممتنع ہو جائے گی اور اللہ عز شانہ کی طرف ظلم و جور کی نسبت جائز ٹھہریگی والا لازم باطل فالملزوم مثلاً وجہ ملازمت یہ ہے کہ قصد مصمم کو اگر مخلوق عبد نہ فرض کیا جائے تو بندہ اس صورت میں قدرت، قصد، ارادہ وغیرہ صدور افعال کے جملہ لوازم و عوارض سے خالی اور عاری ہوگا بلکہ غیر قادر اور عاجز رہے گا اور عاجز غیر قادر کو اعمال و افعال کا مکلف کرنا عقلاً ممتنع ہے پھر اعمال حسنہ اور افعال سیئہ کے ترک و ارتکاب پر عقاب و عذاب کا استحقاق ٹھہرانا صریح ظلم ہے کہ بندہ پہلے ہی سے عاجز تھا۔ لیکن اگر قصد کو مخلوق عبد فرض کر لیا جائے تو اس کا ادنیٰ فائدہ یہ ہوگا کہ بندے کو افعال و اعمال کا مکلف بنانا جائز و صحیح ہوگا اور باری تعالیٰ کی طرف ظلم و جور کا استناد کرنا بھی نہ لازم آئے گا کہ من وجہ بندہ میں قدرت پالی گئی بجز محض نہر ہادھو کا ف للتکلیف فیستحق العقاب بترکھا۔

قوله۔ وهذا کانه واسطۃ بین الجبر والتفویض

اس عبارت سے بتانا چاہتے ہیں کہ قصد مصمم کو مخلوق عبد ماننے سے واضح ہوتا ہے کہ مذہب حنفیہ، مذہب تفویض اور مذہب جبر کے درمیان واسطہ ہے۔ تفویض اس لئے نہیں ہے کہ جملہ افعال کو من کل الوجوہ بندوں کی طرف نہیں سوئے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنے جمیع افعال کا خالق ہے۔ اور جبر اس لئے نہیں کہ قدرت عبد کی تاثیر قصد مصمم میں بندہ کے لئے ثابت مانتے ہیں جبر یہ اور اشاعرہ کی طرح بندہ کو مجبور نہیں گردانے۔

قوله - فیه مافیہ - دونوں جوابات مصنف کے نزدیک چونکہ غیر پسندیدہ ہیں اس لئے اپنے قول ”قیل“ سے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کرنے کے باوجود پھر اپنے قول ”فیہ مافیہ“ سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ قصد مصمم کا موجود ہونا اور نصوص خلق کی عمومیت سے مخصوص ہو کر بندہ کا مخلوق ہونا صحیح نہیں اس لئے کہ بندہ ممکن ہے اور عبد ممکن کی شان سے غیر کے وجود کا افاضہ نہیں ہے تو عبد ممکن قصد کے وجود کا خلق کیسے کر سکتا ہے!؟

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ فیہ مافیہ سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ اتجاہ حسن تکلیف اور تحقیق فائدہ خلق قدرت، دونوں اسبات کے متقاضی ہیں کہ بندہ کو صنع حاصل ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ صنع وہ قصد ہی ہو کیونکہ تمام افعال اختیار یہ سے قصد کو مخصوص کرنا بغیر تخصص کے خاص کرنا ہے۔

جواب :- فیہ مافیہ سے مفہوم اعتراض کا جواب یہ دیا گیا کہ جملہ افعال اختیار یہ میں سے قصد کو خاص کرنا بغیر تخصص کے نہیں ہے کیونکہ حنفیہ کا مقصود یہ ہے کہ فائدہ خلق قدرت اور اتجاہ حسن تکلیف دونوں اسبات کے متقاضی ہیں کہ بندہ کو افعال اختیار یہ میں یا افعال اختیار یہ کے وسیلہ میں یا افعال اختیار یہ اور وسیلہ دونوں میں ایک گونہ تاثیر ہونی چاہئے اور افعال اختیار یہ کے وسیلہ میں تاثیر ماننا جملہ افعال اختیار یہ میں تاثیر ماننے کے بہ نسبت ادنیٰ ہے اس لئے ہم افعال اختیار یہ کو چھوڑ کر ادنیٰ (قصد کو) خاص کیا اس لئے کہ جمیع افعال اختیار یہ کی تخصیص جائز نہیں ہے ورنہ عام کا بالکلیہ خاص کرنا لازم آئے گا اور بالکلیہ عام کی تخصیص جائز نہیں۔ چنانچہ اللہ عز شانہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وما تشاؤون الا ان یشاء اللہ رب العلمین اور واللہ خلقکم وما تعملون وغیرہا آیات و احادیث جس طرح خلق اعمال و افعال کے انتساب کرنے کو باری تعالیٰ کی طرف دلالت کرتی ہیں اس طرح قصد کے خصوص کی طرف بھی اشارہ ہے اسی لئے تو مشیت و عمل اور فعل کی نسبت باری تعالیٰ نے بندہ کی طرف فرمائی ہے۔

قوله وعندی مختار بحسب الادرات الجزئیة الخ

درج بالا عبارت سے مصنف نے زیر بحث مسئلہ میں اپنا موقف و نظریہ پیش کیا ہے چنانچہ

اسباب میں مصنف کا نظریہ یہ ہے کہ بندہ امور جزئیہ جسمانیہ کے اعتبار سے مختار ہے اور علوم کلیہ عقلیہ کے اعتبار سے مجبور ہے۔

مصنف کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ افعال اختیار یہ کے صدور کے لئے دو امر ضروری ہیں ایک ادراک کلی (علوم کلیہ) جس سے ارادہ کلیہ کا انبعاث و ظہور ہوتا ہے دوسرا ادراک جزئی (علوم جزئیہ) جس سے ارادہ جزئیہ کا ظہور و انبعاث ہوتا ہے پس بندہ امراول یعنی ادراکات جزئیہ کی طرف نظر کرتے ہوئے مختار ہے اور امر ثانی یعنی ادراکات کلیہ کی طرف نظر کرتے ہوئے مجبور ہے۔ اسکی مزید توضیح مصنف کے رسالہ ”الفطرة الالهية“ میں ہے یہ رسالہ اصول غامضہ پر مشتمل ہے جن میں ایک مسئلہ اختیار بھی ہے۔ حاشیہ میں ہے۔

”رسالة من المصنف ذكر فيها اصولا غامضة منها مسألة الاختيار“

فطرت الہیہ میں مسئلہ اختیار کے تعلق سے جو کہا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے

”بندہ بحکم وہم مختار ہے اور بحکم عقل مجبور ہے بایں طور کہ شریعت، امور جزئیہ جیسے ہماری نماز، ہمارا روزہ، ہمارا حج وغیرہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور بندہ سے امور جزئیہ کے صدور کے لئے بندہ میں مبادی جزئیہ قریبہ جیسے خیال جزئی، شوق جزئی اور ارادہ خاصہ جزئیہ ضروری ہیں کیونکہ ان مبادی جزئیہ کی وجہ سے افعال ارادہ یہ کہلاتے ہیں کہ ارادہ سے صادر ہوتے ہیں اور اس طرح افعال قریبہ و افعال طبعیہ سے ممتاز ہوتے ہیں..... مبادی جزئیہ کی طرح ان افعال کے صدور کے لئے مبادی کلیہ بعیدہ جیسے ارادہ کلیہ بھی ضروری ہے جس کا تحقق بلا ارادہ عہد واجب ہے اور چونکہ مبادی اولی جزئیہ بذریعہ وہم مدرک ہوتے ہیں اس لئے کہ وہ معانی جزئیہ ہیں اور مبادی آخری کلیہ بذریعہ عقل مدرک ہوتے ہیں اس لئے کہ وہ کلیہ ہوتے ہیں پس بندہ نظر کرتے ہوئے علوم جزئیہ کی طرف مختار ہے اور نظر کرتے ہوئے ادراکات کلیہ کی طرف غیر مختار ہے اور جب شرائع امور جزئیہ ہیں تو ان میں حکم وہم کا اعتبار صحیح ہے اور مبادی جزئیہ قریبہ کی طرف نظر کرتے ہوئے بندہ کو امور جزئیہ کا مکلف بنانا درست ہے۔

اور تو وسط بین الامرین کا معنی یہی ہے کہ بندہ من وجہ یعنی حکم وہم کی جہت سے مختار ہے اور من وجہ یعنی حکم عقل کی جہت سے مجبور ہے۔

مصنف کے موقف پر اعلیٰ حضرت کا رد :- اسباب میں مصنف کے نظریہ اور قائلین قصد موجود کے بارے میں اعلیٰ حضرت امام احمد رضا خاں علیہ الرحمہ سے سوال ہوا تھا۔

”کہ مسلم الثبوت میں یہ دو مذہب بیان کئے ہیں یہ باطل و مردود ہیں یا نہیں! ان سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف آزاد خیال شخص ہیں پہلے کی بنا پر ارادہ میں عبد مختار محض ہوا دوسرے کی بنا پر افعال قلوب جزئیہ کا خالق ہوا عبارت یہ ہے وقیل بل موجود فجب تخصیص القصد المصمم من عموم الخلق بالفعل..... ایک سطر بعد ہے وعندی مختار بحسب الادراکات الخ۔

جواب میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے فرمایا۔

پہلا مذہب باطل ہے اس کا رد فقیر کے رسالہ القمع المبین میں ہے مذہب دوم محض مہمل و بے معنی ہے جس کا اصلاً کوئی محصل نہیں..... مصنف سنی حنفی ہیں آزاد خیال نہیں مگر اس بحر خونخوار میں غوطہ زنی سے ممانعت فرمائی گئی تھی اس پر جرأت باعث لغزش و ذلت ہوئی اور ہونی ہی تھی“ (فتویٰ رضویہ ج ۱۱ ص ۴۶ رضا اکیڈمی)

اہلسنت کا نظریہ :- امام احمد رضا خاں بریلوی علیہ الرحمہ نے اس مسئلہ میں اہلسنت کا نظریہ پیش کرتے ہوئے فرمایا۔

”انسان میں یہ قصد و ارادہ و اختیار ہونا ایسا واضح و روشن و بدیہی امر ہے جس سے انکار نہیں کر سکتا مگر مجنوں..... ہر شخص واقف ہے کہ جب وہ اوپر کے جانب جست کرتا اور اس کی طاقت ختم ہونے پر زمین پر گرتا ہے ان دونوں حرکتوں میں تفرقہ ہے اوپر کودنا اپنے اختیار و ارادہ سے تھا اگر نہ چاہتا نہ کودتا اور یہ حرکت تمام ہو کر اب زمین پر آنا اپنے ارادہ و اختیار سے نہیں و لہذا اگر رکنا چاہے تو نہیں رک سکتا بس یہی ارادہ یہی اختیار جو ہر شخص اپنے نفس میں دیکھ رہا ہے عقل کے ساتھ اس کا پایا جانا یہی مدار امر و نہی و جزا و سزا و ثواب و عقاب و پرش و حساب ہے۔ اگرچہ بلاشبہ بلا ریب قطعاً یقیناً یہ ارادہ و اختیار بھی اللہ عز و جل ہی کا پیدا کیا ہوا ہے۔ جیسے انسان خود بھی اسی کا بنایا ہوا ہے آدمی جس طرح نہ آپ سے آپ بن سکتا تھا نہ اپنے لئے آنکھ، کان، ہاتھ، پاؤں، زبان وغیرہ بنا سکتا تھا یونہی اپنے لئے طاقت قوت ارادہ اختیار بھی نہیں بنا سکتا سب کچھ اس نے دیا اور اسی نے بنایا مگر اس سے یہ سمجھ لینا کہ جب

ہمارا ارادہ و اختیار بھی خدا ہی کا مخلوق ہے تو ہم پتھر ہو گئے قابل سزا و جزا باز پرس نہ رہے، کیسی سخت جہالت ہے۔ صاحبو! تم میں خدا نے کیا پیدا کیا؟ ارادہ و اختیار! تو ان کے پیدا ہونے سے تم صاحب ارادہ، صاحب اختیار ہوئے یا مضطر، مجبور، ناچار، صاحبو! تمہاری اور پتھر کی حرکت میں فرق کیا تھا؟ یہ کہ وہ ارادہ و اختیار نہیں رکھتا اور تم میں اللہ تعالیٰ نے یہ صفت پیدا کی عجب عجب کہ وہی صفت جس کے پیدا ہونے میں تمہاری حرکات کو پتھر کی حرکت سے ممتاز کر دیا اسی کی پیدائش کو اپنے پتھر ہو جانے کا سبب سمجھو یہ کیسی الٹی مت ہے اللہ تعالیٰ نے ہماری آنکھیں پیدا کیں ان میں نور خلق کیا اس سے ہم انکھیاں سے ہوئے، نہ معاذ اللہ اندھے یونہی اس نے ہم میں ارادہ و اختیار پیدا کیا اس سے ہم اس کی عطاء کی لائق مختار ہوئے نہ کہ لائے مجبور ہاں یہ ضرور ہے جب وقتاً فوقتاً ہر فرد اختیار بھی اسی کی خلق اسی کی عطا سے ہے ہماری اپنی ذات سے نہیں تو ”مختار کردہ“ ہوئے خود مختار نہ ہوئے پھر اس میں کیا حرج ہے بندے کی شان ہی نہیں کہ خود مختار ہو سکے نہ جزا و سزا کے لئے خود مختار ہونا ضرور، ایک نوع اختیار چاہئے کسی طرح ہو بدابہت حاصل ہے۔

پھر اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اہلسنت و جماعت کے نظریہ کی تائید میں ”الْبُغْيَمُ حَلِيَّةُ الْاَوْلِيَاءِ“ میں روایت کردہ حدیث جو علی مرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے پیش کیا ہے وہ یہ کہ ایک شخص نے عرض کی یا امیر المؤمنین فلاں شخص کہتا ہے کہ آدمی اپنے قدرت سے کام کرتا ہے اور وہ حضور میں حاضر ہے مولیٰ علی نے فرمایا میرے سامنے لاؤ لوگوں نے اسے کھڑا کیا جب امیر المؤمنین نے اسے دیکھا تیغ مبارک چار انگل کے قدر نیام سے نکالی اور فرمایا کام کی قدرت کا تو خدا کے ساتھ مالک ہے؟ یا خدا سے جدا مالک ہے؟ اور سنتا ہے خبردار ان دونوں میں سے کوئی بات نہ کہنا کہ کافر ہو جائے گا اور میں تیری گردن مار دوں گا اس نے کہا یا امیر المؤمنین پھر میں کیا کہوں؟ فرمایا یوں کہہ کہ اس خدا کے دیے سے اختیار رکھتا ہوں کہ اگر وہ چاہے تو مجھے اختیار دے بے اس کی مشیت کے مجھے کچھ اختیار نہیں“

بس یہی عقیدہ اہل سنت ہے کہ انسان پتھر کی طرح مجبور محض ہے نہ خود مختار بلکہ ان دونوں

کے بیچ میں ایک حالت ہے جس کی کہنہ راز خدا اور ایک نہایت عمیق دریا ہے۔

(ثلج الصدر لایمان القدر ص ۲۵ تا ۳۲)

قوله۔ وانها لاجدى من تفاريق العصا۔ یہ جملہ عرب کے ضروب و امثال سے

ہے ہر وہ شئی جس کی اہمیت و افادیت بہت ہوتی تھی اس کو اہل عرب تفاریق عصا کے مثل سے تعبیر کرتے ہیں، اس جملہ سے مصنف اپنے رسالہ فطرت الہیہ کی بزبان خود تعریف کر رہے ہیں کہ یہ رسالہ قطعات عصا سے کہیں زیادہ نفع ہے چونکہ اہل عرب کے نزدیک قطعات عصا میں بیشمار فائدے ہیں اسی لئے کہا جاتا ہے ہذا نفع من تفاریق العصا۔ پس مصنف کے رسالہ مذکورہ میں بھی بیشمار علمی فوائد اور فنی دقائق و حقائق ہیں۔

متن المسلم: - ”وَرَابِعًا لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَكُنِ الْبَارِي تَعَالَى مُخْتَارًا فِي الْحُكْمِ لِأَنَّ الْحُكْمَ عَلَىٰ خِلَافِ الْمَعْقُولِ قَبِيحٌ، وَالْجَوَابُ أَنَّ مُوَافَقَةَ حُكْمِهِ لِلْحِكْمَةِ لَا يُوْجِبُ الْإِضْطِرَّارَ“

ترجمہ: - اور (اشاعرہ نے حسن و قبح کے عقلی نہ ہونے) پر چوتھی دلیل دیتے ہوئے کہا کہ اگر حسن و قبح عقلی ہو تو باری تعالیٰ حکم میں مختار نہیں رہ جائیگا اس لیے کہ خلاف معقول حکم قبیح ہے اور جواب یہ ہے کہ اس کے حکم کا حکمت کے موافق ہونا اضطرار کو لازم نہیں کرتا ہے۔

تشریح:- قوله رابعًا لو كان كذلك لم يكن الباري الخ

درج بالا عبارت سے ماتن نے حسن و قبح کے عقلی نہ ہونے پر اشاعرہ کی چوتھی دلیل ذکر کی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر حسن و قبح ذات فعل، یا صفت حقیقیہ یا صفت اعتباریہ کی وجہ سے عقلی ہو جیسا کہ معتزلہ و حنفیہ کہتے ہیں تو زبردست استحالہ یہ لازم آئیگا کہ اللہ عز شانہ تعالیٰ اپنے حکم تحریم و ایجاب وغیرہما میں قادر و مختار نہیں رہ جائیگا بلکہ مضطر و مجبور ٹھہریگا اور لازم باطل ہے اس لئے ملزوم بھی باطل ہوا لہذا حسن و قبح کا عقلی ہونا باطل ہوا۔ وجہ ملازمت یہ ہے کہ حسن و قبح کے عقلی ہونے کی تقدیر پر تقاضائے حسن و قبح کے خلاف حکم دینا خلاف معقول ہے اور تقاضائے عقل کے خلاف حکم قبیح ہے اور قبیح کا صدور اللہ تعالیٰ سے محال پس جس فعل میں عقلاً قبح ہو اسکی تحریم کا حکم اور جس فعل میں عقلاً حسن ہو اس کے ایجاب کا حکم دینا اللہ پر لازم و واجب ہوا کیونکہ حسن و قبح کے مقتضی کے خلاف حکم قبیح و محال ہے اور پھر جب قبیح میں تحریم کا حکم اور حسن میں ایجاب کا حکم دینا اللہ تعالیٰ پر لازم ہو گیا تو وہ حکم میں مختار نہیں رہ گیا

اس لئے کہ فاعل میں فعل کا لزوم و وجوب اضطرار کو لازم کرتا ہے اور اضطرار شان باری تعالیٰ میں اجماعاً باطل ہے۔

قوله۔ والجواب أن موافقة حكمه للحكمة الخ

اس عبارت سے اشاعرہ کی دلیل مذکور کا جواب دیا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ تقاضائے حسن و فتح کے پیش نظر حکم باری تعالیٰ کا حکمت کے موافق ہو جانا اضطرار کو لازم نہیں کرتا ہے کیونکہ وجوب حکم بر بنائے حکمت اللہ تعالیٰ کے اختیار سے ثابت ہوا ہے اور جو وجوب بالا اختیار ثابت ہو اس سے اضطرار لازم نہیں آتا، جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

اس کی مزید توضیح ماتن نے اپنے حاشیہ میں بیان کی ہے۔

”حاصله منع الاستلزام فان الثابت للباری تعالیٰ من الاختیار ما یقابل الاضطرار“
معنی یہ ہے کہ حسن و فتح عقلی ہونے کی تقدیر پر باری تعالیٰ کے لئے عدم اختیار کا استلزام ممنوع ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے لئے اضطرار کے بالمقابل اختیار ثابت ہے گرچہ طرف اول اس کی خود مشیت کی وجہ سے واجب ہے لیکن جب اس کے لئے طرف آخر میں قدرت و تمکن ثابت ہے تو اضطرار (سلب قدرت) ثابت نہیں ہوگا بلکہ اختیار ہی ثابت رہے گا اس لئے کہ اختیار، ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل کے معنی میں ہے اس تعریف کے بموجب باری تعالیٰ نے مثلاً جب فعل کو چاہا تو وہ فعل اسکی مشیت اور چاہنے کی وجہ سے واجب ہو گیا لیکن اس حیثیت سے کہ اللہ تعالیٰ اس فعل کے ترک کو چاہے تو ترک واجب ہوگا فعل نہیں، غرض مشیت فعل، وجود ترک کو مانع ہوئی گرچہ اس کی شان سے ترک بھی ہے اس معنی کر کہ اگر وہ چاہے تو ترک بھی موجود ہو سکتا ہے پس ترک نظر کرتے ہوئے نفس قدرت کی طرف ممکن ہے اگرچہ مشیت فعل کی طرف نظر کرتے ہوئے ممکن ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اضطرار اس وقت لازم آتا اگر فعل و ترک میں سے کوئی اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہوتا جب کہ اس کی مشیت کے سبب سے جو وجوب فعل ثابت ہے وہ اختیار سے ہے اس لئے اضطرار لازم نہیں۔

درج بالا جواب پر مصنف نے حاشیہ میں بایں الفاظ اعتراض کیا ہے۔

”ولک ان تقول لیس النزاع فی الاختیار بمعنی عدم سلب القدرة عن الطرف الآخر فانه مما يقول به الحكماء ایضا فی صحة الفعل والترك اذا كان الترك مستلزماً لمحدور وامر قبیح لم یکن صحیحاً البتة“

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اختیار کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے پہلا معنی اختیار کا وہ ہے جو تم نے ذکر کیا کہ اختیار ان شاء فعل وان لم یشألم یفعل کے معنی میں ہے اور فلاسفہ کے نزدیک اختیار کا یہی معنی معتبر ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ طرف آخر سے قدرت کا سلب نہیں ہوتا اگرچہ طرف اول کے ساتھ مشیت کے متعلق ہونے کی طرف نظر کرتے ہوئے طرف آخر ممتنع ہے۔ دوسرا معنی اختیار کا صحیح الفعل والترك ہے جس کے متکلمین قائل ہیں اور فلاسفہ اس سے انکار کرتے ہیں، یاد رہے کہ زیر بحث مسئلہ میں اختیار باری تعالیٰ سے، اختیار کا یہی معنی دوم مراد ہے جو متکلمین کے نزدیک معتبر ہے اس لئے کہ گفتگو مذاق متکلمین پر مبنی ہے پس حسن و قبح عقلی ہونے کی تقدیر پر معنی متکلمین کے مطابق جب کسی فعل کا ترک محذور اور امر قبیح کو مستلزم ہو اور وہ خلاف معقول حکم دینا ہے تو اللہ تعالیٰ کے لئے اس فعل کا ترک عقلاً محذور اور قبیح ہونے کے سبب صحیح نہیں ہوگا اور جب ترک صحیح نہ ہوگا تو ظاہر ہے کہ فعل واجب ہوگا اور وجوب موجب اضطراب ہے جو اختیار کے اس معنی کے مقابل ہے۔ حاصل یہ ہے کہ حسن و قبح عقلی ہونے کی صورت میں طرز متکلمین پر اللہ تعالیٰ کا مجبور ہونا لازم آئے گا واللہ اعلم بالصواب۔

صاحب تحریر کا جواب :- اشاعرہ کی دلیل رابع مذکور کا جواب صاحب تحریر امام ابن ہمام نے یہ دیا ہے کہ افعال کا حسن و قبح عقلی ہونے کی تقدیر پر حکم ایجاب و تحریم میں اگرچہ اضطراب لازم آتا ہے مگر یہ اضطراب ذات باری تعالیٰ کے لئے محال نہیں ہے اس لئے کہ اختیار کلی اور قدرت کاملہ مطلقہ اللہ تعالیٰ کے لئے افعال میں ثابت ہے۔ رہے اس کے صفات ذاتیہ تو ان پر اس کو اختیار نہیں کہ وہ صفات بالاضطرار ثابت ہیں اور حکم، صفات باری تعالیٰ میں سے ہے اس لئے کہ حکم خطاب الہی کا نام ہے اور خطاب کلام اللہ ہے اور کلام ہمارے نزدیک صفت قدیمہ ہے جو بالاختیار صادر نہیں ہے اس لئے حسن و قبح عقلی ہونے کی صورت میں حکم ایجاب و تحریم میں اگر واجب تعالیٰ کا مضطر ہونا لازم آتا ہے تو مضائقہ نہیں۔

جواب :- بعض اعظم نے صاحب تحریر کی خامہ فرسائی پر عرض کیا ہے کہ خطاب اگرچہ قدیم ہے لیکن

تعلق حادث ہے پس جب اس خطاب یا حکم کا تعلق حادث سے ہوگا تو وہ تعلق اللہ تعالیٰ کا فعل حادث قرار پائے گا اور اللہ تعالیٰ اپنے فعل حادث میں مختار ہے چنانچہ صاحب تحریر کو بھی تسلیم ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے افعال میں مختار ہے۔ لہذا اشاعرہ کا شبہ صاحب تحریر کی تحریر پر حل نہیں ہوتا۔

متن المسلم :- ”وخاصاً لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة وهو منتف

لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان معناه ليس من شاننا ولا يجوز منا ذالك اقول الجواز نظراً الى الفعل لاينا في عدم الجواز نظراً الى الحكمة وكيف يجوز وحينئذ قد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسلك ولهذا قال الله تعالى ”لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وايضا الملازمة ممنوعة فانه فرع الحكم ونحن لا نقول به وانما ينتهض على المعتزلة فخصصوا بعذاب الدنيا بدلالة السياق واولوا ايضا بالعقل فانه رسول باطن وغير ذالك من التاويلات“۔

ترجمہ :- (حسن وفتح شرعی ہونے پر) پانچویں دلیل دیتے ہوئے اشاعرہ نے کہا کہ اگر حسن

فتح عقلی ہو تو قبل بعثت بھی عقاب جائز ہوگا حالانکہ بعثت سے قبل عقاب منافی ہے کیونکہ اللہ عز و شانہ کا ارشاد ہے وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا۔ جس کا معنی یہ ہے کہ ہماری شان سے نہیں ہے اور نہ ہم سے (قبل بعثت) عقاب جائز ہے میں کہوں گا کہ ذات فعل کی طرف نظر کرتے ہوئے عقاب کا جائز ہونا حکمت کی طرف نظر کرتے ہوئے عقاب کے عدم جواز کے منافی نہیں ہے اور یہ کیونکر جائز ہو سکتا ہے جبکہ اس وقت بندہ کو نقصان عقل اور راہ ہدایت کے محنتی رہ جانے کا عذر ہوگا چنانچہ اس لئے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ”لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل“ یعنی تاکہ اللہ پر لوگوں کو رسولوں کے بعد کوئی حجت نہ باقی رہے۔ نیز ملازمت ممنوع ہے کیونکہ وہ (جواز عقاب) حکم کی فرع ہے اور حالانکہ ہم حکم کے قائل نہیں ہیں البتہ یہ اعتراض معتزلہ پر وارد ہوگا تاہم ان لوگوں نے سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے عذاب کو عذاب دنیا کے ساتھ خاص کر دیا ہے نیز ان لوگوں نے عقل سے بھی تاویل کی ہے اس لئے کہ وہ رسول باطن ہے اور اس کے علاوہ بھی تاویلیں ہیں۔

تشریح :- قوله وخامساً لو كان كذلك لجاز العقاب الخ

مندرجہ بالا عبارت سے ماتن نے حسن و قبح شرعی ہونے پر شاعرہ کی پانچویں دلیل ذکر کی ہے۔
 دلیل کا خلاصہ :- یہ ہے کہ اگر افعال کا حسن و قبح شرعی نہ ہو بلکہ ذاتی و عقلی ہو تو حسن ذاتی کے تارک
 پر اور قبح ذاتی کے مرتکب پر عذاب کرنا جائز رہے گا کیونکہ حسن، استحقاق ثواب کا اور قبح، استحقاق عقاب
 کا نام ہے پس جب فعل حسن لذاتہ یا قبح لذاتہ ہو تو حسن ذاتی کے ترک سے اور قبح ذاتی کے ارتکاب
 سے استحقاق عقاب کا تحقق ہوگا خواہ بعثت رسول ہو خواہ نہ ہو اس صورت میں لازم آئے گا کہ رسول کی
 بعثت کے بغیر مسی پر عقاب کرنا جائز ہے حالانکہ اللہ عز شانہ کا ارشاد ”وما كنا معذبين حتى نبعث
 رسولاً“ قبل بعثت جواز عقاب کے واہمہ کو منع کر رہا ہے۔

قوله فان معناه ليس من شاننا ولا يجوز منا ذلك۔

دلیل مذکور پر ایک شبہ وارد ہوتا ہے درج بالا عبارت میں اسی شبہ کا جواب ہے، شبہ اور جواب
 شبہ کی تقریر ذیل میں ملاحظہ ہو۔
شبہ :- کی تقریر یہ ہے کہ تقریب تام نہیں اس لئے کہ آیت کریمہ متلوہ کی دلالت قبل بعثت عذاب کے
 عدم وقوع پر ہو رہی ہے، عدم جواز پر نہیں، اور باری تعالیٰ سے فعلیت عذاب کا سلب، جواز کے سلب پر
 دلالت نہیں کرتا، بلفظ دیگر وقوع کی نفی سے جواز کی نفی نہیں ہوتی اس لئے ایسا ممکن ہے کہ قبل بعثت
 عذاب کا وقوع تو نہ ہو لیکن جواز رہے۔

جواب شبہ :- یہ ہے کہ آیت کریمہ کا معنی ”ليس من شاننا ولا يجوز منا ذلك“ ہے یعنی قبل بعثت اللہ کی
 طرف سے عقاب جائز ہی نہیں ہے چنانچہ اس جیسے ترکیبی جملے سے ایسے ہی معنی متبادر ہوتے ہیں
 جیسا کہ اللہ عز شانہ کا ارشاد ہے وما كنا ظالمين وما كنا لاعنين اگر آیت میں جواز کو چھوڑ
 کر وقوع مراد ہوتا تو انداز تعبیر ایسا ہوتا جو وقوع وحدوث پر دلالت کرتا بایں طور کہ اس طرح کہا جاتا و ما
 نعذب“ وغیرہ اس کی تائید صاحب کشف کی تفسیر سے بھی ہوتی ہے کہ آیت میں جواز عقاب کی نفی ہے
 وقوع کی نہیں چنانچہ انہوں نے آیت متلوہ کی تفسیر بایں الفاظ کی ہے۔

”وما صح مناصحة يدعوا اليها الحكمة أن نعذب قوماً إلا بعد أن نبعث اليهم رسولاً“

قوله۔ اقول الجواز نظراً الى الفعل لاينافی عدم الجواز نظراً الخ

درج بالا عبارت سے اشاعرہ کی دلیل خامس کا جواب دیا ہے۔

جواب کا خلاصہ :- یہ ہے کہ ذات فعل کے نفس قبح کی طرف اور عقل کی طرف نظر کرتے ہوئے قبل بعثت، تعذیب جائز ہے گو کہ حکمت کی طرف نظر کرتے ہوئے قبل بعثت تعذیب جائز نہیں ہے، غرض جواز تعذیب اور عدم جواز تعذیب دو جہتوں کے اعتبار سے ہے اس لئے جواز تعذیب عدم جواز تعذیب کے منافی نہیں جواز نظر کرتے ہوئے عقل کی طرف ہے اور عدم جواز نظر کرتے ہوئے حکمت کی طرف ہے حکمت کی طرف نظر کرتے ہوئے، عقاب جائز کیونکر ہو سکتا ہے حالانکہ اس وقت جب تک بعثت نہ ہوئی ہے مکلفین کو استعذار کا حق حاصل رہے گا کہ اے اللہ! ہماری عقلیں ناقص تھیں، افعال کے حسن و قبح پر دلالت کرنے والی دلیلیں ہم سے مخفی تھیں اور نقصان عقل کے باعث ان دلائل کے حقائق معلوم نہ ہو سکے اس لئے ہم معذور ہیں چنانچہ مکلفین کے اسی عذر کے اعتبار سے اللہ عز شانہ کا ارشاد ہے لئلا یسکون للناس علی اللہ حجة یعنی ہم نے انبیاء و مرسلین جنت کی بشارت دینے والے اور جہنم سے ڈرانے والے بھیجے تاکہ لوگوں کو کوئی عذر نہ رہے اور یہ نہ کہہ سکیں کہ ہم معذور تھے اسی مفہوم کی طرف دوسری آیت میں بھی نص فرمایا گیا ہے ارشاد ہے ”ولو انا اهلکنا هم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الینا رسولا فنتبع آباتک من قبل ان نذل ونخزى“ یعنی اور اگر ہم انہیں کسی عذاب سے ہلاک کر دیتے رسول کے آنے سے پیشتر تو ضرور کہتے اے ہمارے رب تو نے ہماری طرف کوئی رسول کیوں نہ بھیجا کہ ہم تیری آیتوں پر چلتے قبل اس کے کہ ذلیل و رسوا ہوتے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ حسن و قبح ذاتی و عقلی ہونے پر جواز عقاب سے اشاعرہ کی مراد اگر جواز وقوعی ہے تو ہم اس ملازمت کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ حسن و قبح کے لئے استلزام حکم کا ہم قول نہیں کرتے ہم تو صرف حسن و قبح کے عقلی ہونے کے قائل ہیں اور عقلی ہونا ذات فعل کی طرف نظر کرتے ہوئے جواز کو چاہتا ہے وقوع کو نہیں پس اس حکمت کی طرف نظر کرتے ہوئے اگر تعذیب کا عدم وقوع ہو تو یہ جواز کے منافی نہیں..... اور اگر جواز عقاب سے اشاعرہ کی مطلق جواز مراد ہے نظر کرتے ہوئے نفس فعل کی طرف یا واقع و حکمت کی طرف۔ تو مسلم ہے لیکن پھر بھی تالی کا بطلان ممنوع ہے کیونکہ

آیت کریمہ دلالت کر رہی ہے کہ باری تعالیٰ عز شانہ حکیم کی شان سے قبل بعثت ایقاع عذاب منفی ہے لہذا آیت جواز مطلق کے بطلان پر دلیل نہیں ہوگی۔

قوله - وايضا الملازمة ممنوعة فانه فرع الحكم الخ

اس عبارت سے اشاعرہ کی دلیل پنجم کا دوسرا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ملازمت ممنوع ہے یعنی حسن و قبح عقلی ہونے کی تقدیر پر قبل بعثت عقاب کے جواز کا قول ممنوع ہے کیونکہ ملازمت مذکورہ کا صدق وجود حکم پر موقوف ہے اس وجہ سے کہ عقاب کا جواز، حکم ایجاب و تحریم کی فرع ہے ظاہر ہے کہ جب تک کوئی حکم ایجابی و تحریمی پہلے مقدر نہیں مانا جائے گا اس وقت تک جواز عقاب کا تصور نہیں ہو سکتا اس لئے کہ حکم ایجابی کے ترک اور حکم تحریمی کے ارتکاب کے سبب سے ہی تعذیب ہوتا ہے اور واجب و حرام یہ دو حکم ہیں جسکے ارتکاب کے بعد ہی عقاب کا جواز بنتا ہے ہے لہذا اماننا پڑے گا کہ جواز عقاب ایسا حکم ہے جو حکم واجب و تحریم کی فرع ہے اور حکم واجب و تحریم، حکم جواز کی اصل ہے اور جب ہم حسن و قبح کو عقلی کہنے کے باوجود قبل بعثت مستلزم حکم نہیں مانتے ہیں بلکہ ہم تو احکام بعد بعثت مانتے ہیں تو ہم معاشر حنفیہ کے خلاف تمہاری دلیل جاری نہ ہوگی نہ ہم جواب دینے کے پابند ہیں۔ ہاں البتہ تمہاری یہ دلیل فرقہ معتزلہ کے خلاف ضرور درست ہے جو حسن و قبح کو مستلزم وقوع حکم مانتے ہیں۔

قوله - فخصصوا بعذاب الدنيا بدلالة السياق

اس عبارت میں ماتن نے معتزلہ کا وہ جواب ذکر کیا ہے جو انہوں نے اشاعرہ کی دلیل پنجم کے جواب میں کہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ آیت کریمہ ”وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا“ کا مفاد سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے عذاب دنیا کے ساتھ مخصوص ہے چنانچہ اللہ عز شانہ کا ارشاد ہے وَاِذَا ارْتَدَّ اَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا آیت کریمہ کا معنی ظاہر ہے کہ بعثت رسول کے پہلے دنیا میں کسی قریہ پر عذاب نازل نہیں کیا جاتا ہے البتہ جب نبی تشریف لے آئیں اور قوم ان کی نبوت و رسالت پر ایمان نہ لائے تکذیب کر دے تو اللہ تعالیٰ اس قوم کو دنیا میں قسم قسم کے عذاب مثلاً حرق، غرق، مسخ، اور صاعقہ وغیرہا میں مبتلا فرما دیتا ہے۔ الغرض آیت منقولہ سے معتزلہ کے نزدیک بھی جواز عقاب قبل بعثت لازم نہیں آتا ہے۔

معتزلہ پر اعتراض:- معتزلہ کے جواب مذکور پر اعتراض کیا گیا ہے کہ عذاب دنیا اور عذاب آخرت میں آخر وہ کونسا فرق ہے کہ عذاب دنیا قبل بعثت جائز نہیں ہے اور عذاب آخرت قبل بعثت جائز ہے حالانکہ آیت کریمہ سے بطور اقتضاء النص ثابت ہوتا ہے کہ ترک ایمان و شکر پر قبل بعثت آخرت کا عذاب بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا چونکہ آیت کریمہ سے بطور دلالت النص ثابت ہے کہ اللہ کی حکمت و رحمت سے جائز نہیں ہے کہ ترک ایمان و شکر پر مکلفین کو بعثت رسول سے پہلے دنیا کا ادنیٰ عذاب کرے پس جب ادنیٰ عذاب اس کی شان سے جائز نہیں ہے تو اسی آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ آخرت کا عذاب اکبر قبل بعثت بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگا فہم معتزلہ پر حیرت بالائے حیرت ہے کہ دنیا کے عذاب ادنیٰ کی نفی کرتے ہیں اور آخرت کے عذاب اکبر کے جواز کا قول کرتے ہیں۔

جواب:- بعض اعظم نے معتزلہ کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ بلا دو قری کی ہلاکت ویرانی کا سبب یہ ہوتا ہے کہ اللہ کے بعض برگزیدہ بندے وہاں کے باشندگان سے غمزہ دل اور ناراض ہو جاتے ہیں وہ انکی بد اعمالیوں سے مضطرب ہو کر ان کی ہلاکت کی بددعاء کر دیتے ہیں اور ان کی ناراضگی کا سبب وہاں کے لوگوں کا فسق و فجور اور گناہ و سرکشی میں مبتلا رہنا ہے غرض انبیاء و صالحین کی ناراضگی عذاب دنیا کا سبب بنتی ہے صرف فسق و فجور اور ارتکاب سیئات اہلاک قری کا سبب نہیں یہی وجہ ہے فسق و فجور کی کثرت کے باوجود اہلاک قری ارسال رسول تک مؤخر کر دیا جاتا ہے پس جب بنی ان میں تشریف لاتے ہیں اور ان کے حق میں ان کی دعوت بے اثر ہوتی ہے تو وہ ان سے ناراض ہو کر ان کی ہلاکت و تباہی کی بددعاء کر دیتے ہیں جیسا کہ حضرت نوح علیہ السلام نے کیا رب لا تذری الارض من الکافرین دیا را خلاصہ یہ کہ ہر قبیح کی شان سے یہ نہیں ہے کہ وہ اہلاک قری کا سبب ہو اس لئے ایسا ہو سکتا ہے کہ بعض قباحتوں کو بعض عذاب کے ساتھ ایک خصوصیت حاصل ہو مثلاً وہ عذاب بعثت رسول پر موقوف رہے جیسے عذاب دنیا اور بعض وہ ہو کہ بعثت رسول پر موقوف نہ رہے جیسے عذاب آخرت۔

قوله واولوا ايضا بالعقل فانه رسول باطن

آیت کریمہ ”حتی نبعث رسولا“ کی دوسری تاویل معتزلہ نے عقل سے کی ہے ان کا خیال ہے کہ آیت میں رسول سے رسول باطن یعنی عقل مراد ہے۔ آیت کا معنی یہ ہوگا، حتیٰ نبعث رسولا باطنا

هو العقل، مجہ یہ ہے کہ آیت میں رسول سے اس کا معنی لغوی مراد ہے یعنی وہ جسکو اللہ تعالیٰ خلق کی طرف تبلیغ احکام کے لئے مبعوث فرمائے خواہ وہ رسالت ظاہرہ ہو یا رسالت باطنہ ہو۔ اس تعلیم سے لفظ رسول کا اطلاق عقل پر بھی ہوتا ہے جس کو اللہ نے باطن میں خلائق کی طرف مبعوث فرمایا ہے جو رسول ظاہر کی طرح انسان کو متنبہ کرتی ہے اور احکام جس طرح رسول ظاہر یعنی نبی سے مستفاد ہوتے ہیں اسی طرح رسول باطن یعنی عقل سے بھی حاصل ہوتے ہیں اور عقل کا افعال کے حسن و قبح کو ادراک کرنا بمنزلہ اس وحی کے ہے جو رسول ظاہر (نبی) پر نازل ہوتی ہے۔

قوله- وغير ذالك من التاويلات-

آیت مملوہ حتی نبعث فیہم رسولاً کی مذکورہ دونوں تاویلوں کے علاوہ اور بھی کئی تاویلیں معتزلہ نے کی ہیں جن میں بعض کو مصنف نے حاشیہ میں بیان کیا ہے۔

”ومن تاويلاتهم أن خصوص الرسل غير مراد بل المراد المنية من قبيل اطلاق الجزئي على الكلي ومنها أن المعنى وما كن معذبين بترك الشرائع التي لا سبيل اليها الا التوقيف ولا يخفى عليك أن هذه التكاليفات منهم مبنية على ادلتهم العقلية لو تمت لصحت“ انتہت۔

یعنی معتزلہ کی تاویلات میں سے ایک تاویل یہ ہے کہ آیت مملوہ حتی نبعث رسولاً میں رسول سے خاص رسول اصطلاحی متعارف مراد نہیں ہے بلکہ بطور مجاز مرسل رسول کا معنی مجازی منہ مراد ہے، اطلاق الجزئی علی الکلی کے قبیل سے ہے یعنی معنی جزئی خاص بولکر، معنی کلی مراد لیا ہے چنانچہ آیت کا معنی یہ ہے ”ما كنا معذبين حتى بعث منبهم بعض التنبيه..... دوسری تاویل یہ ہے کہ بطور مجاز مرسل، مطلق بول کر متعذر مراد لیا گیا ہے چنانچہ معنی آیت یہ ہے۔ وما كنا معذبين بترك الشرائع التي لا سبيل اليها الا التوقيف۔ یعنی ہم ان شرائع کے ترک کے باعث عذاب نہیں دینے والے ہیں جن کی طرف بغیر واقفیت کرائے راہ نہیں ہے تاوقتیکہ ان میں رسول بحجج حاصل یہ کہ آیت میں ایقاع عذاب کو جو بعثت رسول پر موقوف کیا گیا ہے تو بعثت رسول جملہ احکام کے لئے ضروری نہیں ہے بلکہ صرف خاص ان احکام کے لئے جن کا حسن و قبح بغیر رسول کے بتائے نہ معلوم ہو سکے لہذا عذاب کی

نفی قبل بعثت جمیع احکام کے ترک سے نہیں بلکہ بعض ان احکام کے ترک سے قبل بعثت عذاب منفی ہے جس کی طرف عقل کو راہ نہیں ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ معتزلہ نے آیت کریمہ کی تاویل میں جو کھینچا تانی کی ہے ان کی صحت ان کی عقلی دلیلوں کی صحت پر موقوف ہے اگر ان کے دلائل تام و صحیح ہوئے تو یہ تکلفات مذکورہ صحیح ہو سکتے ہیں اور ان کی دلیلوں کا حال آئندہ تمکون انشاء المولیٰ معلوم ہوگا۔

راہ تفصی :- بعض شارحین نے اس مقام پر معتزلہ کے لئے چھٹکارہ کی راہ نکالی ہے چنانچہ کہا ہے کہ برہنائے مذہب معتزلہ حسن و قبح ذاتی قبل بعثت اگرچہ ثواب و عقاب کے جواز کو مستلزم ہے کہ وہ لوگ حسن و قبح ذاتی کے ساتھ حکم بھی مانتے ہیں۔ تاہم وجود حکم کے باوجود عقاب کا جواز ضروری نہیں ہے کیونکہ صحت تعذیب کے لئے حکم کی حیثیت علت متمہ کی نہیں ہے جیسا کہ حالت اکراہ میں زبان پر کلمہ کفر جاری ہونے کے سبب عقاب نہیں ہوتا حالانکہ حکم تحریم موجود ہے مگر اس کے باوجود مکرمہ سے مواخذہ نہیں ہو رہا ہے اسی طرح ایسا ممکن ہے کہ حسن و قبح ذاتی کے تحقق کے ساتھ حکم بھی متحقق ہو اس کے باوجود تعذیب صحیح نہ ہو بلکہ تعذیب کی صحت، باوجود حکم کے ان شرائط و روابط کی منتظر ہو جو بعد تحقق بعثت متحقق ہونے والے ہیں الغرض اس صورت میں حسن و قبح کا عقلی ہونا اور حکم کا پایا جانا عقاب کے جواز کو لازم نہیں کرتا۔ لاکھی مافیہ۔

متن المسلم :- "قالوا اولاً لو كان الحكم شرعياً لزم افحام الرسل عند امرهم بالنظر في المعجزات فيقول لا انظر مالم يجب ولا يجب مالم انظر قالوا ولا يلزم علينا لان وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس وفيه مافيه والجواب اننا لانسلم أن الوجوب يتوقف على النظر فانه بالشرع نظر اولم ينظر وليس ذالك من تكليف الغافل فانه يفهم الخطاب، اقول لو قال لا امثل مالم اعلم وجوب الامثال اذله أن يمتنع عما لم يعلم لو جوبه ولا اعلم الوجوب مالم امثل لكان بمحل من المساغ فيلزم الافحام والحق أن اراءة المعجزات واجبة على الله لطفاً بعباده عقلا او عادة وهو متم نوره ولو كره الكافرون"

ترجمہ :- معتزلہ نے (حکم کے عقلی ہونے پر) پہلی دلیل ذکر کرتے ہوئے کہا کہ اگر حکم شرعی ہو تو

رسولوں کو ساکت کر دینا لازم آئے گا رسولوں کے معجزات میں نظر کرنے کا حکم دینے کے وقت۔ چنانچہ مکلف کہہ سکتا ہے ہم معجزہ میں نظر نہیں کریں گے جب تک ہم پر نظر کرنا واجب نہ ہوگا اور واجب نہ ہوگا جب تک نظر نہ کروں گا انہوں نے کہا کہ (افحام رسول) کا اشکال ہم معتزلیوں پر وارد نہ ہوگا اس لیے کہ نظر فی المعجزہ ہمارے نزدیک قضایا فطریۃ القیاس میں سے ہے اور اس میں وہ ہے جو ہے۔ جواب یہ کہ ہم کو تسلیم نہیں ہے کہ وجوب نظر فی المعجزہ نظر پر موقوف ہے کیونکہ وجوب نظر شریعت سے ثابت ہے مکلف نظر کرے خواہ نہ کرے اور یہ تکلیف غافل کے قبیل سے نہیں ہے اس لئے کہ وہ خطاب کو سمجھ رہا ہے، میں کہوں گا کہ اگر مکلف نے (معجزہ میں نظر کا حکم دیتے وقت بنی سے) کہا کہ میں آپ کے معجزہ کے دیکھنے کے حکم کو بجا نہیں لاؤں گا جب تک وجوب امتثال کو جان نہیں لوں گا اس لئے کہ مکلف کو اس حکم کی بجا آوری سے رکنا جائز ہے جس حکم کے وجوب کا اس کو علم نہ ہو اور مجھ کو وجوب امتثال کا علم نہ ہوگا جب تک میں آپ کے معجزہ دیکھنے کے حکم کو بجا نہ لائیں۔ تو البتہ دلیل کی یہ تقریر جواز کا محل ہو سکتا ہے پس اس وقت رسول کا افحام و اسکات لازم آئے گا اور حق یہ ہیکہ معجزات کا دکھانا بندوں کو لطف و کرم کے سبب اللہ عز شانہ پر عقلاً یا عادتاً واجب ہے وہ باری تعالیٰ شانہ اپنے نور کو تمام فرمانے والا ہے گرچہ کافر نہ چاہیں۔

تشریح :- (تمہید) یاد رہے کہ معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان جس طرح حسن و قبح کے عقلی و شرعی ہونے میں اختلاف ہے ایسے ہی ان کے درمیان حکم کے شرعی و عقلی ہونے میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ معتزلہ فعل کے حسن و قبح کو عقلی کہنے کے ساتھ ساتھ حکم کو بھی عقلی کہتے ہیں۔ اس کے برعکس اشاعرہ حکم کو شرعی کہنے کے ساتھ حسن و قبح کو بھی شرعی کہتے ہیں البتہ حنفیہ کا مذہب بین بین ہے دونوں عقلی ہے نہ دونوں شرعی ہی ہے بلکہ فعل کا حسن و قبح عقلی ہے اور حکم شرعی ہے اشاعرہ کی پانچویں اور آخری دلیل جس طرح حسن و قبح کے عقلی ہونے کو باطل کرنے کے لیے قائم کی گئی تھی یونہی حکم کے عقلی ہونے کے بطلان کے لئے بھی قائم کیا ہے الغرض حکم کے عقلی ہونے کی نفی پر اشاعرہ کی دلیل ماسبق میں دلیل پنجم کے ذیل میں گذر چکی ہے اسلئے مناسب تھا کہ اشاعرہ کی دلیل کے بعد معتزلہ کی دلیل حکم کے عقلی ہونے میں ذکر کی جائے پس مصنف نے ان کی دلیلوں کے ذکر کرنے کا ارادہ کیا تو کہا قالوا ولا الخ

قوله۔ قالوا اولا لو كان الحكم شرعيا لزم الخ

درج بالا عبارت میں ماتن نے حکم کے عقلی ہونے پر معتزلہ کی پہلی دلیل ذکر کی ہے انکی اس دلیل کو سمجھنے سے پہلے یہ چند جملے ذہن نشین کر لیں۔

”یہ معلوم ہے کہ وجوب و حرمت وغیرہما احکام میں سے ہیں اور حکم خطاب الہی کا نام ہے خطاب اللہ کا نزول بشکل وحی نبی پر ہوتا ہے، پھر نبی کی نبوت کا اثبات معجزہ سے ہوتا ہے پس مکلفین کے نزدیک نبی کی نبوت کا ثبوت و اظہار نبی سے صادر شدہ معجزہ میں نظر کرنے سے ہوتا ہے، الغرض وجوب وغیرہ احکام شرعیہ کا ثبوت نبی کی نبوت کے ثبوت پر موقوف ہے کہ احکام بندوں کو نبی کے ہی ذریعہ ملتے ہیں۔ اور بندوں کے نزدیک نبی کی نبوت اس وقت ثابت ہوگی جب بندے نبی کے معجزہ میں نظر کریں گویا نبی کی نبوت کا ثبوت ان کے معجزہ میں نظر کرنے پر موقوف ہے اب معتزلہ کی دلیل سماعت کریں!

دلیل اول:- کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر حکم شرعی ہو جیسا کہ اشاعرہ و حنفیہ کہتے ہیں یعنی اگر حکم نبی کی نبوت یا شرع سے ثابت ہو تو نبی کا اسکا ت و افہام لازم آئے گا اور وہ اپنی نبوت و رسالت کے اثبات سے عاجز و در ماندہ ہو جائیں گے وہ اس طرح کہ نبی نے جب اپنے دعویٰ نبوت کے اثبات میں معجزہ ظاہر فرما کر مکلفین کو حکم دیا کہ میری دلیل نبوت معجزہ کو دیکھو تا کہ تم میرے دعویٰ کی تصدیق کر سکو اس پر مکلفین کہہ سکتے ہیں کہ ہم آپ کے معجزہ کو نہیں دیکھیں گے کیونکہ ہم پر معجزہ دیکھنا واجب نہیں ہے اور وجوب نظری المعجزہ ہمارے بغیر معجزہ کو دیکھے ثابت نہیں ہوگا اس لئے کہ وجوب نظر حکم ہے اور حکم اس شخص کے قول سے ثابت ہوتا ہے جن کے نبوت کی معجزہ سے تائید ہوگئی ہو پس اس کا قول حق اور انکا امر امر و جوبی قطعی ہوتا ہے۔ لیکن معجزہ دیکھنے کا حکم دیتے وقت ابھی چونکہ نبوت ہی ثابت نہیں ہو پائی ہے تو ان کا امر و حکم درجہ وجوب میں نہ ہوگا کہ جب معجزہ میں نظر کرنا ہی واجب نہیں ہوا اور منکرین نے معجزہ بھی نہ دیکھا بلکہ دیکھنے سے انکار کر دیا تو نبوت ہی نہ ثابت ہوئی بلکہ نبی عاجز و لاچار ٹھہرے جائیں گے کیونکہ اس صورت میں وجوب نظری المعجزہ موقوف ہے ثبوت شرع یا ثبوت نبوت پر اور ثبوت شرع و نبوت موقوف ہے نظری المعجزہ (معجزہ دیکھنے پر) پر۔ تو وجوب نظری المعجزہ موقوف ہو گیا نظری المعجزہ پر اور چونکہ نظر فی المعجزہ موقوف ہے وجوب نظری المعجزہ پر۔ تو وجوب نظری المعجزہ موقوف ہو گیا وجوب نظری المعجزہ پر۔

یہ دور ہے جس کے دفعہ کی نبی کو بر تقدیر شرعی کوئی راہ نہیں اس لئے ان کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔

قوله۔ قالوا لا ويلزم علينا لان وجوب النظر عندنا الخ

معتزلہ کی دلیل مذکور پر اشاعرہ نے ایک معارضہ قائم کیا ہے درج بالا عبارت میں معتزلہ نے اشاعرہ کے معارضہ کا جواب دیا ہے، اشاعرہ کا معارضہ اور معتزلہ کے جواب کی تقریر ذیل میں ملاحظہ ہو۔
معارضہ :- اشاعرہ کہتے ہیں کہ حکم کو عقلی ماننے کی تقدیر پر بھی بعینہ اسی دلیل سے نبی کا افہام و اسکات اور ان کا عاجز و در ماندہ ہونا لازم آتا ہے پس جو تمہارا جواب ہوگا وہ ہمارا بھی جواب ہوگا۔ معارضہ یہ ہے کہ ثبوت وجوب نظر اگرچہ معتزلہ کے نزدیک عقلی ہے تاہم وہ بدیہی نہیں ہے بلکہ نظری ہے اور جب وجوب نظر نظری ہے تو معجزہ میں نظر کا حکم دیتے وقت نبی سے مکلف کہہ سکتا ہے کہ ہم معجزہ کو نہیں دیکھیں گے یہاں تک کہ وجوب نظر کو ثابت کر دیا جائے اور وجوب نظر ثابت نہیں ہوگا جب تک ہم نظر میں نظر نہ کریں گے پس اس وقت بھی ثبوت نظر موقوف ہو گیا ثبوت وجوب نظر پر اور ثبوت وجوب نظر موقوف ہوا ثبوت نظری فی النظر پر تو اس طرح ثبوت نظر موقوف ہو گیا ثبوت نظر پر اور یہ دور ہے جس کے دفع کی نبی کو راہ نہیں اس لئے نبی کا اسکات لازم آئے گا۔

جواب :- میں معتزلہ کہتے ہیں کہ افہام رسول کا اعتراض ہم پر نہیں پڑے گا کیونکہ دلیل مذکور کا مقدمہ ”لا یجب النظر مالم النظر“ کو ہم منع کرتے ہیں اس لئے کہ معجزات میں نظر کا وجوب ہمارے نزدیک شرع پر موقوف نہیں ہے بلکہ وہ قضایا نظریہ جلیہ بدیہیہ میں سے ہے جس کو فطریہ القیاس کہتے ہیں چنانچہ قضیہ فطریہ القیاس اس کو کہتے ہیں جس میں ایسا واسطہ پایا جاتا ہے جو ذہن سے بالکل غائب نہیں ہوتا ہے، ایسے قضایا کو ”قیاس تھا معھا“ سے بھی تعبیر کرتے ہیں جیسے الاربعۃ زوج چنانچہ جس نے اربعہ کا تصور کیا اور زوج کے مفہوم کا تصور کرے کہ زوج وہ ہے جو دو برابر حصہ میں بٹ جائے تو وہ بدیہتہ حکم لگا دے گا کہ اربعہ زوج ہے..... اور جیسے ہمارا قول الواحد نصف الاثنين“ پس جو کوئی نصف الاثنين اور الواحد کا معنی و مفہوم جانتا ہے تو اس کی عقل بالبدیہتہ حکم لگا دیتی ہے کہ واحد، اثنين کا نصف ہے اس طرح معجزات میں نظر کا وجوب ہمارے نزدیک شرعی نہیں ہے بلکہ ایسا فطریہ بدیہیہ ہے کہ بغیر استعانت شرع عقل وجوب نظری المعجزات کو جان لیتی ہے لہذا اس صورت میں رسول مکلف کو اگر کہیں کہ میرے معجزہ

میں نظر کرنا تمہارے لئے عقلاً واجب ہے میرے اخبار پر وجوب نظر موقوف نہیں ہے تو اسوقت مکلف کا جواب ”لا یجب علی النظر مالم انظر“ کچھ نفع بخش نہ ہوگا اور رسول کا اسکا توافاق لازم نہ آئے گا۔

قوله۔ وفيه مافیه۔ جواب مذکور ماتن کے نزدیک محل نظر ہے چنانچہ اپنے قول وفيه

مافیه سے ماتن سے وجوہ ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے جن کو انہوں نے اپنے حاشیہ میں بایں الفاظ بیان کیا ہے۔

”اشارة الى أن وجوب النظر موقوف على افادته العلم مطلقا وفي الالهيات خاصة وعلى أن معرفة الله تعالى واجبة و أن المعرفة لا يتم الا بالنظر و أن ما لا يتم الواجب الابه فهو واجب والكل لا يثبت الا بالنظر الدقيق والموقوف على النظر نظري فتأمل انتهت“

یعنی وجوب نظر قضایا نظریہ جلیہ بدیہیہ میں سے نہیں ہے وہ قضایا بدیہیہ میں سے اسوقت ہوتا جب وجوب نظر جن قضایا پر موقوف ہے وہ بدیہی ہوتے جبکہ ایسا نہیں کیونکہ وجوب نظر اس پر موقوف ہے کہ نظر مطلقاً علم کا افادہ کرے حالانکہ سنیہ نے نظر کے افادہ علم سے انکار کیا ہے، خصوصاً الہیات میں افادہ علم پر موقوف ہے جبکہ مہندسین اس کے منکر ہیں۔

علاوہ ازیں وجوب نظر اس پر موقوف ہے کہ معرفۃ اللہ واجب ہے حالانکہ حشویہ نے اس سے انکار کیا ہے پھر اس پر موقوف ہے کہ معرفۃ اللہ حاصل نہیں ہوتی مگر نظر ہی سے جبکہ صوفیہ اس کو منع کرتے ہیں اور اس پر بھی موقوف ہے کہ جو واجب کہ تام نہیں ہوتا مگر نظر ہی سے وہ نظر بھی واجب ہے وغیرہ چنانچہ مندرجہ بالا وجوب نظر کے جملہ موقوف علیہا وجوہ میں سے ہر ایک نظر دقیق ہی سے حاصل ہو سکتا ہے جہی تو اس میں عقلاء و حکماء کا اختلاف ہے اگر بدیہی ہوتا تو اختلاف نہ ہوتا لہذا معتزلہ کا زعم باطل ٹھہرا کہ وجوب نظر قضایا فطریۃ القیاس میں سے ہے البتہ وجوب نظر کے جملہ موقوف علیہا جب نظر دقیق سے حاصل ہو جائے تو وجوب نظر کا علم عقلاً و بداہتہ حاصل ہو سکتا ہے۔

قوله فی الحاشیة فتأمل۔ فتأمل سے ایک شبہ کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔

شبہ:- ماتن کے مذکورہ وجوہ موقوفہ علیہا پر یہ شبہ کیا جاسکتا ہے کہ وجوب نظر کے جملہ موقوف علیہا کو جب نظر دقیق سے حاصل کر لیا جائے پھر بھی وجوب نظر کا علم بطور عقل حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اسوقت بھی

اگر مکلف منکر نے رسول سے کہا کہ میں معجزہ میں نظر نہیں کروں گا اس لئے کہ وہ غیر واجب ہے اس پر نبی نے کہا تم پر عقلاً نظر و فکر واجب ہے پس اگر اس کے جواب میں مکلف نے یہ کہا کہ یہ ایسا نظری مسئلہ ہے جس کے لئے دوسرے نظر کی ضرورت ہے اور دوسرا بھی نظری ہے تو اس کے لئے تیسری نظر کی ضرورت ہے علیٰ ہذا القیاس الی غیر النہایہ نظر کا تسلسل جاری رہے گا اور جس چیز کے وجوب کا علم مجھے نہ ہو اس کے حصول کی خاطر انظار غیر متناہیہ کے حصول کا مجھے موقع اور وقت نہیں ہے کہ میں وجوب نظری المعجزات کو جان سکوں لہذا اس صورت میں بھی افہام رسول لازم آئے گا۔

جواب :- جواب شبہ یہ ہے کہ انظار کا سلسلہ غیر متناہیہ تک پہنچنا باطل ہے پس مکلف کے لئے اس نظر صحیح تک منتہی لازم ہے جو مفید علم ہو اور شئی کی حجت بن سکے لہذا مکلف کو مجال عذر نہیں ہے اس لئے افہام رسول لازم نہ آئے گا۔

قوله۔ والجواب انا لانسلم ان الوجوب الخ

مندرجہ بالا عبارت سے ماتن نے معتزلہ کی دلیل کا جواب دیا ہے یہ جواب علامہ ابن حابط وغیرہ علمائے اصول کے طرز پر واقع ہے چنانچہ قاضی عضد نے شرح مختصر میں تقریر کی ہے کہ معتزلہ کی دلیل کا مقدمہ ثانیہ یعنی النظر لا یجب مالم انظر پر منع وارد ہے منع کی تقریر یہ ہے کہ معتزلہ کا یہ کہنا کہ ”وجوب النظر فی المعجزہ موقوف ہے نظر فی المعجزہ پر ہم کو تسلیم نہیں ہے کیونکہ کسی شئی کے علم کے لئے اور ناظر کے پاس اس شئی کے علم کے ثبوت و حصول کے لئے نظر کی ضرورت پڑتی ہے مگر نفس الامر میں کسی شئی کے علم یا تحقق کے لئے نظر کی چنداں ضرورت نہیں ہوتی۔ اور وجوب نظر فی المعجزات ہمارے نزدیک نفس الامری ہے یعنی معجزہ میں نظر کا وجوب نفس الامر میں شرع سے ثابت ہے اب خواہ مکلف معجزہ میں نظر کرے خواہ نظر نہ کرے۔ چاہے شریعت اس کے نزدیک ثابت ہو چاہے نہ ثابت ہو بہر حال وجوب ثابت رہے گا کیونکہ وجوب نفس الامری کا تحقق مکلف کے علم بالوجوب پر موقوف نہیں رہتا اس لئے کہ اگر وجوب نفس الامری کا تحقق مکلف کے علم بالوجوب پر موقوف ہونے لگے تو دور لازم آئے گا کہ علم بالوجوب فی نفس الامر موقوف ہے وجوب فی نفس الامر کے تحقق پر۔

قوله-ولیس ذالک من تکلیف الغافل فانہ الخ

ماتن کے مندرجہ بالا جواب پر ایک شبہ وارد ہوتا ہے اس عبارت سے ماتن نے اسی شبہ کا جواب دیا ہے۔ شبہ اور جواب شبہ دونوں ذیل میں ملاحظہ ہو۔

شبہ:- یہ ہے کہ وجوب نظر کو نفس الامری قرار دینا تکلیف غافل کے قبیل سے ہے اسلئے کہ وجوب نظر کا پابند و مکلف بنانا ایسے مکلف کو جو نہ شارع کو جانتا ہے نہ ہی وجوب کو جانتا ہے یقیناً تکلیف غافل ہے اور تکلیف غافل جائز نہیں۔

جواب:- یہ ہے کہ کسی عاقل بالغ شخص کو وجوب نفس الامری یا وجوب نظر کا پابند بنانا اور مکلف گردانا، ناممکن، مجنون، اور صبی غیر عاقل وغیرہم غافلین کی طرح مکلف بنانے کے قبیل سے نہیں ہے اس لئے کہ ناممکن و مجنون وغیرہ خطاب کو نہیں سمجھتے ہیں مگر اول الذکر عاقل بالغ مکلف خطاب نازل کو سمجھ سکتا ہے گرچہ وہ اس کی تصدیق نہیں کرتا مگر یہ مضرت نہیں کیونکہ تحقق تکلیف کے لئے تصدیق تکلیف شرط بھی نہیں ہے حاصل یہ کہ جو تصور سے غافل ہے اس کو مکلف بنانا صحیح نہیں لیکن جو تصدیق سے غافل ہو اس کو مکلف بنانا صحیح ہے اور صورت مجوشہ میں یہی صورت متحقق ہے اس لئے شبہ کا عدم ہے۔

قوله-اقول لو قال لامتل مالہ اعلم وجوب الخ

اس عبارت سے ماتن نے معتزلہ کی دلیل مذکور کو دوسرے انداز میں پیش کیا ہے تاکہ اس پر وجوب نفس الامری کا اعتراض نہ پڑے۔

دلیل:- کا حاصل یہ ہے کہ ہم کو تسلیم ہے کہ وجوب نظر نفس الامر میں نظر پر موقوف نہیں ہوتا لیکن اس میں شک نہیں کہ مکلف وجوب نظر کو تو امر رسول ہی سے جانے گا۔ چنانچہ جس وقت نبی نے مکلف سے کہا معجزہ کو دیکھو اس لئے کہ نفس الامر میں تم پر نظر واجب ہے پس اس پر مکلف نے کہا لا امثل امرک بالنظر مالہ اعلم بوجوب الامثال (یعنی میں آپ کے حکم نظر کی پیروی نہیں کروں گا جب تک میں وجوب امثال کو نہ جان لوں اس لئے کہ مکلف کو جس چیز کے وجوب کا علم نہ ہو اس کو اس امر سے رکنا جائز ہے لہذا اس کو معجزہ میں نظر کرنے سے رکنا یا معجزہ میں نظر نہ کرنا جائز ہے کہ وہ وجوب نظر کو نہیں جانتا ہے) پھر مکلف نے کہا اور مجھے وجوب امثال کا علم اسی وقت ہوگا جب تک کہ میں آپ کے امر نظر کی پیروی نہ کر

اوں، تو مکلف کا یہ قول افہام نبی کے لئے محل جواز بن سکتا ہے کہ اس طرح دلیل کی تقریر کرنے سے نبی کا اسکاٹ و عجز لازم آئے گا اور معتزلہ کی دلیل مذکور کے خلاف ماسبق والا جواب بھی کوئی نفع بخش نہ ہوگا کیونکہ وجوب امتثال اگر عقلی یعنی عقل سے ثابت ہے تو ظاہر ہے کہ نظری ہوگا تو اس صورت میں وجوب امتثال (نظری ہونے کے سبب) نظر پر موقوف ہوگا نہ کہ امتثال بالشرع پر۔ اور جب وجوب امتثال، امتثال بالشرع پر موقوف نہیں ہے تو اس تقدیر پر افہام رسول لازم نہ آئے گا جیسا کہ ماسبق میں گذرا۔ البتہ اگر وجوب امتثال عقلی نہیں بلکہ شرعی یعنی شرع سے ثابت ہو تو وجوب امتثال، امتثال پر موقوف ہوگا اس لئے کہ وجوب امتثال کا علم شرعی ہونے کی تقدیر پر امتثال بالشرع پر موقوف ہونا بدیہی ہے پس اس تقریر پر افہام رسول لازم آئے گا جیسا کہ مصنف کی اس دلیل میں مذکور ہے۔

اس مقام پر مصنف نے حاشیہ آرائی کی ہے ملاحظہ ہو۔

”ان قيل ان احتمال الوجوب كاف لوجوب النظر دفعا لاحتمال الضرر في المال وللخوف في الحال قلنا ولو سلم ذلك فهو من قضية العقل واذا كان الحكم شرعياً كما هو مذهبكم لا يكون فيه مداخلة واما حكم الشرع فلم يعلم بعد فلعل حكم العقل هدر هناك ولو قيل ان الجبل الانسانية خلقت على انها لو قال احد خلفك السبع ينظر البتة الى عقبه وانكار ذلك عناد ومكابرة يقال ذلك احسن ما يقال في هذا المقام لكنه يعود الى الجواب الحق۔ انتهت

حاشیہ مندرجہ میں اشاعرہ کی طرف سے اس نظر کا جواب ہے جو ماتن نے معتزلہ کی دلیل کی توضیح میں کہا ہے۔ جس کا بیان ابھی گذرا۔

جواب:- مصنف کی ذکر کردہ دلیل پر اشاعرہ کہتے ہیں کہ مکلف اگرچہ وجوب کے عدم علم کے اعتبار سے حجت قائم کر سکتا ہے تاہم وجوب امتثال امر نظر پر موقوف نہیں ہے بلکہ احتمال وجوب کافی ہے پس اس وقت نبی کے لئے جائز ہے کہ وہ کہیں کہ احتمال وجوب موجود و متحقق ہے لہذا تم مکلف پر نظر کہنا واجب ہے تاکہ تم عدم امتثال کے سبب ہلاکت و بربادی میں نہ پڑو کیونکہ متعلمندوں کی یہ شان نہیں ہے کہ وہ مستقبل کی ہلاکت خیر اور ضرر رساں چیزوں کے احتمال سے اور حال و حاضر کے خوف کے

احتمال سے نہ بچے۔ مصنف اشاعرہ کے خیال کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ احتمال وجوب، وجوب نظر کے لئے کافی ہے اور اگر تسلیم کر لیتے ہیں پھر بھی تم اشاعرہ کے لئے مفید و کافی نہیں اسلئے کہ احتمال وجوب کا تحقق قضیہ عقل سے ہے اور جب حکم تمہارے نزدیک حکم شرعی ہے تو عقل کو اس میں کیونکر مداخلت ہوگی لہذا اس صورت میں علم وجوب کے لئے سوائے امتثال امر شارع کے کوئی اور چارہ نہیں رہ جاتا ہے تو مکلف شارع پر حجت قائم کر لے گا اور اس طرح انعام رسول لازم آئے گا۔

قوله فی الحاشیة ”ولو قيل ان الجبلۃ الانسانیۃ الخ۔

مصنف کی دلیل کا اشاعرہ کی طرف سے دوسرا جواب ہے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ ”نبی کے معجزہ کا حکم دینے پر مکلف کا یہ کہنا لا انظر ولا امثل مالم اعلم الوجوب“ تعنت و عناد پر مبنی ہے۔ اور راہ حق و صواب سے کجروی کی طرف مقتضی ہے اس لئے کہ وجوب وغیرہ جملہ احکام اگرچہ اس تقدیر پر شرعی ہیں مگر اشاعرہ و حنفیہ مصالح و مضار اور صفت کمال و نقصان کا عقلی طور پر ادراک کئے جانے کو انکار نہیں کرتے کہ حسن و قبح کا یہ دونوں معنی بالاتفاق عقلی ہے پس اشاعرہ و حنفیہ کے نزدیک بھی عقل اتنی سی بات کا بخوبی ادراک کر سکتی ہے کہ وہ مخبر صادق جن کے احوال و آثار سے صدق عیاں اور ظاہر ہے مضرت ابدیہ سے احتراز کی خبر دے رہے ہیں تو ایسے میں ہر عاقل کے لئے ضروری ہے کہ ان کے کلام میں اور ان چیزوں میں جو انکی صداقت پر دال ہو نظر کرے پھر اس کی صداقت و حقانیت واضح ہو جانے کے بعد مضرت ابدیہ کے دفعیہ کی کوشش کرے اگر مکلف ایسے مخبر صادق کی خبر پر دھیان نہیں دیتا ہے اور یہ کہتے ہوئے راہ فرار اختیار کر لے کہ میں تمہارے کلام میں نظر نہ کرونگا جب تک مجھ پر تمہاری اتباع لازم نہ ہوگی تو ایسے شخص کو اہل عقل، عناد و حماقت کی طرف منسوب کرتے ہیں اس لئے کہ ہر عاقل پر لازم ہے کہ مصلحت کو طلب کرے اور مضرت سے احتراز کرے بلکہ جبلت انسانیہ اسی پر پیدا ہی کی گئی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شخص نے کسی سے کہا کہ درندہ تمہارے پیچھے ہے تو وہ شخص اپنے پیچھے ضرور نظر کرتا ہے جب کہ کہنے والا عام شخص ہوتا ہے اور دنیا کی ادنی ہلاکت کے احتمالی سبب کے بارے میں خبر دے رہا ہے تو ہر شخص اس درندہ سے بچنے کی فکر کرتا ہے تو تمہارا کیا خیال ہے اس شخص کی خبر کے بارے میں جسکا صدق ظاہر و واضح ہے وہ بھی ایسی خبر دے

رہا ہے جس کا تعلق آخرت کے عذاب اکبر سے ہے اس پر نہیں غور کرے گا مگر وحی شخص جسکے نصیبے میں دائمی شقاوت لکھی ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اشاعرہ کا یہ جواب اس بحث میں بہت عمدہ تصور کیا جاتا ہے مگر حق یہ ہے کہ یہ جواب میرے جواب حق کی طرف راجع ہے۔ جو درج ذیل ہے

قوله۔ والحق أن إرادة المعجزات واجبة الخ

اس عبارت سے معتزلہ کی دلیل کا جواب با صواب دیا ہے۔

دلیل :- کا حاصل یہ ہے کہ دلیل و نظر کی طرف دیکھتے ہوئے اگرچہ انعام رسول جائز ہے تاہم اللہ تعالیٰ اس جواز کو کبھی واقع نہیں فرماتا کہ نبی معجزہ دکھاتے وقت ایک مکلف سے عاجز و سہکت ہو جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ پر مکلف کو نبی کا معجزہ دکھانا بر قاعدہ اعتزال عقلاً اور بر مذہب اہل حق عادتہ واجب ہے چنانچہ معتزلہ کہتے ہیں کہ عباد کے حق میں اللہ پر لطف واجب ہے لطف سے مراد یہ ہے کہ وہ امر جو بندہ کو قبائح سے دور رکھے اور حسنات کو پہنچوائے اللہ پر عقلاً واجب ہے اور اس کے برخلاف اشاعرہ و حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ امر اللہ پر عادتہ واجب ہے عادتہ واجب ہونے کا معنی یہ ہے کہ سنت الہیہ اس پر جاری ہے کہ جب اس کی مشیت و مرضی کے مطابق کسی نبی کی بعثت ہوتی ہے تو نبی کے معجزہ کو وہ دیکھا کر ہی چھوڑتا ہے گرچہ مکلف اپنے تئیں لاکھ کوشش کرے کہ معجزہ نہ دیکھے گا لیکن اس کی یہ کوشش ناکام ہوتی ہے کہ اللہ نے معجزہ کو دکھانا اپنے ذمہ کرم پر واجب فرمالیا ہے اس لئے مکلف بالضرور اس کو دیکھتا ہے اس طرح اس شخص کے نزدیک نبی کی نبوت کا دعویٰ سچا ہو کر رہتا ہے جیسے کہ ہر ناظر و متعلم کو نظر کے بعد علم عادی و جوبی بلا اختیار بالضرورة حاصل ہوتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ معجزہ صادر کرتے وقت نبی کو یہ حاجت ہی نہیں رہتی کہ وہ مکلف سے کہے انظر فی معجزتی۔ بلکہ ان کا کام صرف معجزہ صادر کر دینا ہے اور بس! اسی سے مکلف کو بالضرورت رویت حاصل ہو جاتی ہے مزید نبی کو انظر فی معجزتی کہنے کی ضرورت ہی نہیں پڑتی کہ انعام و اسکات لازم آئے۔

اقول :- اولاً۔ نبی کے معجزہ اور امر خارق عادات صادر فرمانے کے وقت مکلف کو اس کی طرف نظر کرنا طبعاً واجب ہے۔ چونکہ عام مشاہدہ و تجربہ سے یہ بات پائے ثبوت کو پہونچ چکی ہے کہ جب کوئی سائر و مفتری اور کاہن کوئی حیرت انگیز کرتب دکھاتا ہے تو جہاں تک اس کے کرتب دکھانے کی

خبر پہونچتی ہے لوگ اسے دیکھنے کے لئے طبعاً دوڑ پڑتے ہیں گو کہ اسلامی شریعت کی وجہ سے بعض مسلمان اس کے دیکھنے سے احتراز کرتے ہیں وہ بھی خواص اپنی دیانت و عفت اور تقویٰ طہارت کے سبب نفس پر دباؤ ڈال کر اس کو دیکھنے سے دور رہتے ہیں حالانکہ نفس طبع اس کو دیکھنے پر جبر کرتا ہے۔ جب طبیعت انسانیہ کی حالت ابھی ایسی ہے جب شریعت مطہرہ چار دانگ عالم میں پھیل چکی ہے مسلم غیر مسلم سب سحر و کہانت کی حیرت انگیز کرب کو اختراعی ہونا یقینی جان رہے ہیں تب یہ حال ہے کہ غیر مسلم و مسلم اس کو دیکھنے کے لئے ٹوٹ پڑتے ہیں۔ تو اس وقت کے لوگوں کی طبیعت کا کیا حال ہوگا جب لوگ شریعت سے بالکل ناواقف ہوں، جہالت عام ہو، ہر نفسانی خواہشات کی تکمیل مقصود زندگی ہو تقاضائے طبیعت کو پورا کرنا ہر آخری کوشش ہوتی ہو ایسے پر فتن دور میں کوئی نبی تشریف لائیں چالیس سال مکمل اس معاشرہ میں زندگی بسر کریں، وہاں کے باشندگان سب بڑے چھوٹے جوان بوڑھے، مرد اور عورتیں ان کے اخلاق و کردار سے متاثر ہوں، بلکہ ان کے تقویٰ و طہارت اور عفت و پاکدامنی کو دیکھ کر سب لوگ ان کو صادق الامین کہنے لگیں۔ ان حالات میں جب اللہ کا کوئی پیغمبر اگر معجزہ امر خارق للعادة صادر کرتا ہے تو چنداں اس نبی کو یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہوگی کہ میرے اس حیرت انگیز کارنامہ کو دیکھو بلکہ خود سب باقتضاء طبع اس معجزہ کو دیکھنے پر مجبور ہوں گے گرچہ معجزہ دیکھ کر انکار کر دیں چنانچہ حضور ﷺ نے چالیس سالہ کی زندگی گزارنے کے بعد جب صفاء پہاڑ پر سے لوگوں کو آواز دیا تو ساری قومیں فوراً حاضر ہو گئیں حتیٰ کہ ابولہب جیسا خناس بھی حاضر آیا..... حاصل یہ کہ نبی کی شخصیت ہی ایسی پاکیزہ اور دیدہ زیب ہوتی ہے کہ ہر شخص ان کو عظیم انسان کہنے لگتا ہے اس لئے ثبوت نبوت سے پہلے پہلے جو بھی معجزہ وہ صادر کریں گے لوگ ان کی شخصیت کے مد نظر اور اپنی طبیعت و نفس کے اقتضاء کو پورا کرنے کے لئے ضرور بالضرور معجزہ پر نظر کریں گے کیونکہ نفس حیرت انگیز چیز کے دیکھنے کا عادی اور خواہشمند رہتا ہے اسی لئے میں نے کہا کہ معجزہ پر نظر کرنا طبعاً واجب ہے لہذا معتزلہ کا یہ کہنا کہ اگر حکم شرعی ہو تو افہام رسول لازم آئے گا باطل محض کا عدم ہے۔

ثانیاً: حکم کے عقلی نہ ہونے پر افہام رسل کا ملازمہ پیش کرنے سے قبل معتزلہ کو خیال کرنا چاہئے کہ وہ نبی آخر الزماں ﷺ کی امت ہیں اب آپ ﷺ کے بعد کسی نبی کی بعثت عقلاً، شرعاً بالاجماع محال و ممتنع

ہے کہ آپ کی شریعت جامعہ، کاملہ اور حاویہ ازمان و اوقات ہے پس جب حضور ﷺ کے بعد کسی نبی کا آنا ہی معتذر و محال ہے تو پھر معجزہ دیکھنے کے امر کا کیا سوال اور پھر اس پر مکلف کا نبی کو خاموش کرنے کا کیا مجال بلکہ تو ایں محال است و محال است جنوں کے قبیل سے ہوگا لہذا استدلال محال کہ نبی کی بعثت محال ہے..... اور اگر استدلال کی بنیاد ماضی انبیاء کرام کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے تو بھی معتزلی استدلال تام نہیں ہوتا اسلئے کہ اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ کسی نبی کے زمانہ میں کسی نبی کے ساتھ ایسا حادثہ پیش آیا ہو کہ مکلف نے ان کو خاموش و عاجز کر دیا ہو چنانچہ قطع نظر حقائق و شرائع کے عقول بھی اس کی تکذیب کرتی ہے۔ اور اگر صرف امکان و جواز ہی مراد ہے کہ حکم کو شرعی ماننے کی تقدیر پر انعام رسول کا امکان لازم آتا ہے تو جواب یہ ہے کہ امکان وقوع کو کب مستلزم ہے پھر امکان محض کے بل بوتے پر حکم الہی ایجاب و تحریم اور پھر اسکے ثمرات ثواب و عقاب کے وقوع استحقاق کا قول کرنا کس حد تک صحیح ہے الغرض معتزلی دلیل باطل ہے۔

متن المسلم :- وثانیا انه لولا له لم يمتنع الكذب منه تعالى فلا يمتنع اظهار المعجزات على يد الكاذب فيسد باب النبوة والجواب انه نقص وقدمر انه لانزاع فيه ومافى المواقف أن النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي فممنوع لان ما ينافي الوجوب الذاتى كيفاً كان او فعلاً من الاستحالات العقلية وكذلك اثبتة الحكماء ولكن يلزم على الاشاعرة امتناع تعذيب الطائع كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة فانه نقص يستحيل عليه تعالى

ترجمہ :- اور (معتزکہ نے حکم کے عقلی ہونے پر) دوسری دلیل دیتے ہوئے کہا کہ اگر حکم عقلی نہ ہو تو اللہ تعالیٰ سے کذب ممتنع نہیں رہے گا پس معجزات کا اظہار بھی دست کاذب پر ممتنع نہ ہوگا اس طرح نبوت کا دروازہ بند ہو جائے گا اور جواب یہ ہے کہ کذب نقص ہے چنانچہ ماسبق میں گذر چکا ہے کہ نقص کے عقلی ہونے میں کوئی نزاع نہیں ہے اور جو مواقف میں ہے کہ نقص فی الافعال فتح عقلی کی طرف راجع ہے تو یہ ممنوع ہے کیونکہ جو وجوب ذاتی کے منافی ہو خواہ وہ کیف ہو یا فعل، استحالات عقلیہ میں سے ہے چنانچہ اس لئے حکماء نے اسکو ثابت مانا ہے لیکن اشاعرہ کے مذہب پر طائع کی تعذیب کا ممتنع ہونا لازم

آئے گا جیسا کہ ہمارا اور معتزلہ کا مذہب ہے اس لئے کہ وہ نقص ہے جو اللہ تعالیٰ کے لئے محال ہے۔

تشریح: قوله وثانیا انه لو لا له لم یمتنع الکذب منه تعالیٰ الخ

درج بالا عبارت سے معتزلہ کی (حکم کے عقلی ہونے میں) دوسری دلیل ذکر کی ہے۔

دلیل :- کا حاصل یہ ہے کہ اگر حکم عقلی نہ ہو شرعی ہو جیسا کہ اشاعرہ و ماتریدیہ کا خیال ہے تو اللہ تعالیٰ پر کذب ممتنع نہیں رہے گا بلکہ اس کے حق میں کذب جائز و ممکن ٹھہرے گا (جیسا کہ ان دنوں فرقہ ضالہ مصلہ و ہابیہ خذم اللہ کا عقیدہ ہے) کیونکہ شرعی ہونے کی تقدیر پر کذب کی حرمت، حکم شرعی اور حرمت شرعیہ ہوگی لہذا اور و شرع سے پہلے کذب حرام نہ ہوگا اور جب حرام نہیں ہے تو قبیح بھی نہیں ہو ایس عقلاً کذب کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا متصف ہونا جائز رہے گا کہ عقلاً اس میں قباحت نہیں ہے جبکہ کذب اللہ تعالیٰ کے لئے عقلاً ممتنع ہے کہ وہ قبیح ہے رہا کذب کا قبیح شرعی ہونا تو اللہ عز شانہ کے حق میں اس کا تصور نہیں ہو سکتا کیونکہ قبیح شرعی اس نواہی شرعیہ سے مرتب و متعلق ہے جس کا تعلق عباد کے ساتھ خاص ہے اس لئے قبیح شرعی کے سبب کذب کا باری تعالیٰ کے حق میں ممتنع ہونا جواز عقلی کی نفی نہیں کرتا اور جب کذب اس کے حق میں جائز رہا ممتنع و محال نہ رہا تو کاذب کے ہاتھ معجزہ کا اظہار بھی ممتنع نہ ہوگا بلکہ جائز ہوگا کیونکہ یہ کذب کی فرع ہے اس طرح تو نبوت کا دروازہ بند ہو جائے گا جب کہ وہ مفتوح ہے۔

انہد باب نبوت کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں نبی صادق، کاذب سے ممتاز نہ ہو سکے گا بلکہ اس کے قول پر اعتماد ہی نہ ہوگا نتیجہ شریعت کا کوئی امر معلوم نہ ہو سکے گا۔ وھو کماتری۔

قوله۔ والجواب انه نقص وقد مر انه لانزاع فيه

اس عبارت سے معتزلہ کی دلیل مذکور کا جواب دیا ہے۔

جواب :- کا خلاصہ یہ ہے ماسبق میں گذر چکا ہے کہ حسن و قبح تین معنوں پر بولا جاتا ہے ایک صفت کمال و نقصان، دوسرا غرض دنیاوی کے موافق و مخالف ہونا اور تیسرا دنیا و آخرت میں مدح و ثواب اور ذم و عقاب کا استحقاق۔ اول دونوں معانی باتفاق معتزلہ و ماتریدیہ اور اشاعرہ عقلی ہیں اور یہ واضح اور متفق علیہ ہے کہ کذب نقص ہے اور نقص اشاعرہ کے نزدیک بھی قبیح عقلی ہے پس کذب شرع سے پہلے ہی اشاعرہ کے نزدیک قبیح ہے لہذا اللہ عز شانہ سے اس کا صدور بلکہ جواز عقلاً ممتنع رہے گا اور جب کذب

کا جواز اشاعرہ کے نزدیک قبیح ہے لہذا اللہ عز شانہ سے اس کا صدور بلکہ جواز عقلاً ممتنع رہے گا اور جب کذب کا جواز اشاعرہ کے نزدیک بھی عقلاً ممتنع ہے تو جو کذب و نقص جیسی صفت قبیح کے ساتھ متصف ہے اس کے ہاتھ پر معجزہ کا اظہار بھی ممتنع ہے کہ جب اصل ممتنع ہے تو فرع بدرجہ اولیٰ ممتنع ہوگا۔ لہذا کاذب کے ہاتھ پر معجزہ کا اظہار ممتنع ہو گیا نتیجہً اسناد نبوت لازم نہیں آئے گا۔

قوله۔ ومافی المواقف أن النقص فی الافعال یرجع الی القبح الخ

اس عبارت سے ماتن نے صاحب مواقف کے قول پر اعتراض کیا ہے۔ پہلے صاحب مواقف کا قول ذکر کیا جاتا ہے پھر اعتراض کی تقریر ہوگی۔

قول مواقف :- صاحب مواقف نے کہا ہے کہ نقص کی دو قسمیں ہیں (۱) نقص فی الافعال (افعال میں نقص) جیسے کذب، اظہار معجزہ بردست کاذب وغیرہ۔ (۲) نقص فی الصفات (صفات میں نقص) جیسے جہل و عجز وغیرہ۔ اور قسم اول یعنی نقص فی الافعال قبح عقلی متنازع فیہ کی طرف راجع ہے مطلب یہ ہے کہ افعال کا نقص اتفاقی عقلی نہیں ہے بلکہ نقص فی الافعال اس معنی کر قبح عقلی ہے جس میں اشاعرہ و معتزلہ کا اختلاف ہے۔ اور وہ معنی ہے عقلاً ذم و عقاب کا مستحق ہونا۔

(الغرض افعال میں جو نقص ہو وہ بالاتفاق عقلی نہیں ہے بلکہ بعض کے نزدیک عقلی ہے اور بعض کے نزدیک شرعی ہے) اور نقص فی الافعال میں قبح عقلی متنازع فیہ کا اعتبار اس لئے ہے کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ اپنے افعال میں مختار ہے پس وہ اپنے فعل پر مدح و ذم کا مستحق ہو سکتا ہے کہ وہ احتمالات عقلیہ سے نہیں ہے تعالیٰ اللہ عنہ ذالک علواً کبیراً..... البتہ دوسری قسم یعنی نقص فی الصفات قبح عقلی متنازع فیہ کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ وہ بالاتفاق عقلی ہے جو صفت کمال و نقصان کے معنی میں ہے وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے صفات غیر اختیار یہ ہیں اور قبح متنازع فیہ غیر اختیار یہ میں نہیں ہو سکتا۔ حاصل یہ کہ افعال میں جو نقص ہوتا ہے وہ نقص استحقاق ذم و عقاب کے معنی میں بولا جاتا ہے جیسے کذب و اظہار معجزہ بردست کاذب۔ لہذا اشاعرہ کے نزدیک بہر حال یہ کذب شرعی ہوگا جو اللہ پر ممتنع نہیں رہے گا۔ اس کے برعکس صفات میں جو نقص ہوتا ہے وہ نقص صفت کمال و نقصان کے معنی میں بولا جاتا ہے جیسے جہل و عجز وغیرہ لہذا اشاعرہ، ماتریدہ اور معتزلہ ہر ایک کے نزدیک بالاتفاق ممتنع رہے گا کہ یہ معنی

بالاتفاق عقلی ہے۔

مقصود صاحب مواقف :- اس تفصیل سے صاحب مواقف کا مقصود اشاعرہ پر اعتراض کرنا ہے کہ کذب اگرچہ نقص ہے مگر وہ چونکہ افعال کے قبیل سے ہے لہذا ممتنع نہ رہے گا کیونکہ نقص فی الافعال فتح متنازع فیہ کی طرف راجع ہے جو استحقاق ذم و ثواب کے معنی میں ہے جسکو اشاعرہ شرعی گردانتے ہیں اور ماتریدیہ و معتزلہ عقلی مانتے ہیں۔ جب کذب اشاعرہ کے نزدیک شرعی ہوا تو قبل شرع اس میں فتح نہیں پایا گیا لہذا اللہ عز شانہ پھر رسول سے کذب ممتنع نہ رہے گا بلکہ جائز ہوگا نتیجہ حکم شرعی ہونے کی تقدیر پر باب نبوت کا مسدود ہونا لازم آئے گا حالانکہ وہ مفتوح ہے۔

قوله - لان ماينافى الوجوب الذاتى كيفا كان او فعلا الخ

جواب :- ماتن نے اپنے قول ”ممنوع“ سے صاحب مواقف کے نظریہ کی تردید کی ہے اور اپنے قول لان ماينافى الوجوب الذاتى سے سند منع پیش کیا ہے کہ مواقف کا قول کہ نقص فی الافعال فتح عقلی متنازع فیہ کی طرف راجع ہے ممنوع ہے یعنی ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ نقص فی الافعال کے عقلی ہونے میں اختلاف و تنازع ہے کہ اشاعرہ نقص فی الافعال کو شرعی مانتے ہیں اور اللہ عز شانہ کے لئے افعال میں نقص کو عقلاً ممتنع نہیں جانتے ایسا کیسے ہو سکتا ہے! جب کہ نقص وجوب ذاتی کے منافی ہے اب وہ نقص صفات میں ہو خواہ افعال میں بہر حال صوت استحالات عقلیہ میں سے ہے جو اللہ تعالیٰ کے لئے عقلاً محال ہے۔ حاصل یہ کہ نقص وجوب ذاتی، کے صفات و افعال میں سے جس کسی کے بھی منافی ہوگا اس کے ساتھ واجب بالذات کا اتصاف محال ہے کیونکہ اس میں کمال نہیں نقصان ہے اور نقص سے اس کی تنزیہ واجب ہے کہ کمالات ممکنہ اس کی ذات کی طرف نسبت کرتے ہوئے وجہ الثبوت ہوتے ہیں۔

قوله وكذاك اثبتة الحكماء

مصنف بر بنائے ترقی اپنی سند منع کی تائید میں فلاسفہ کے نظریہ کو پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ چنانچہ اس لئے کہ نقص فی الافعال و نقص فی الصفات دونوں وجوب ذاتی کے منافی ہیں، حکماء و فلاسفہ نے بھی کذب کو نقص مستحیل سمجھ کر باری تعالیٰ کے ساتھ اس کا اتصاف محال قرار دیا ہے، حالانکہ حکماء دیندار نہیں ہوتے، کسی نبی کو مانتے نہیں تاہم اللہ تعالیٰ کے لئے کذب کو ضرور محال سمجھتے ہیں تو پھر

اشاعرہ ایسا قول کیونکر کر سکتے ہیں جس کا بطلان بداهت عقل سے ثابت ہو۔

قوله۔ ولكن يلزم علی الاشاعرہ امتناع تعذیب الخ

اس عبارت سے مصنف کہنا چاہتے ہیں کہ کذب کو نقص عقلی اور باری تعالیٰ کے لئے محال ماننے کی تقدیر پر انسداد باب نبوت کا اعتراض تو اشاعرہ پر سے اٹھ جائے گا مگر اشاعرہ پر ایک دوسرا اعتراض یہ وارد ہوگا کہ اللہ پر مطیع و غیر عاصی کی تعذیب بھی ممتنع ہے جیسا کہ ہم معاشر حنفیہ اور معتزلہ کا مذہب یہی ہے کہ تعذیب طائع ممتنع ہے اس لئے کہ یہ نقص ہے اور نقص جناب باری تعالیٰ کی شان میں محال۔ حالانکہ اشاعرہ تعذیب طائع کو جائز مانتے ہیں باوجودیکہ طائع کی تعذیب میں ایسا قبح ہے جس کے نقص و ذم کو عقل ادراک کر لیتی ہے یا جو عقلاً نقص و ذم کے معنی میں ہے۔ ماحصل یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے کذب ممتنع ہے اس لئے کہ وہ قبح و نقص ہے جو وجوب ذاتی کے منافی ہے تو اسی علت سے تعذیب طائع بھی ممتنع ہوگا کیونکہ نقصیت میں دونوں یکساں ہیں جبکہ تعذیب کو اشاعرہ جائز مانتے ہیں اسی لئے ماتن نے استدلال معتزلہ کا جواب دیتے ہوئے ”لکن حرف استدراک“ سے اشارہ کیا ہے کہ جواب مذکور اشاعرہ کے حق میں نفع بخش نہ ہوگا۔

بلکہ اشاعرہ پر یہ اعتراض بھی وارد ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے تعذیب عاصی بھی جائز نہ ہو اس لئے کہ وہ اپنے اختیار سے عاصی نہیں بنا ہے کہ اس کو اس کی قدرت حاصل نہیں ہے بلکہ اللہ عز شانہ کے کرنے سے عاصی ہوا ہے پس جب وہ عاصی جعل باری تعالیٰ سے عاصی ہوا تو اس پر تعذیب کہ تم عاصی کیوں ہوئے ایسا نقص ہے جس سے اللہ عز شانہ کی تنزیہیہ واجب ہے اس لئے کہ نقص محال ہے۔

اشاعرہ کی طرف سے جواب :- بعض اعظم نے اشاعرہ پر وارد ہوئے اعتراض کا جواب دیا ہے وہ یہ ہے کہ اشاعرہ گرچہ افعال کے حسن و قبح کے شرعی ہونے کے قائل ہیں لیکن اس معنی کر کہ حسن و قبح آخرت میں ثواب و عقاب کے استحقاق کے معنی میں ہے مگر اس کے ساتھ ان لوگوں نے اس بات کا بھی اعتراف کیا ہے کہ بعض افعال و بعض صفات نفس الامر میں بغیر ورود شرع و شارع کامل و ناقص ہو سکتے ہیں تاہم صفت ناقصہ نسبت کرتے ہوئے جناب باری کی طرف ان کے نزدیک بھی محال ہے۔ رہے افعال کاملہ و ناقصہ کا صدور تو اللہ رب العزت شانہ سے محال ذاتی نہیں ہے اس لئے کہ اس کی شان

فعال لما یرید ہے البتہ حکمت وجود اور مصلحت کاملہ کی طرف نظر کرتے ہوئے سنت الہیہ جاری ہونے اور عادت الہیہ قائم ہونے کے موافق کمالات و ناقصات کا صدور ممتنع بالغیر ہے لیکن ذات باری تعالیٰ اور اس کے ارادہ کی طرف نظر کرتے ہوئے ان افعال کا صدور محال نہیں ہے۔ الغرض اللہ عز شانہ کی طرف کسی فعل کے وجوب و امتناع کی نسبت عادی و استحسانی ہے لہذا اشاعرہ پر امتناع تعذیب طائع کا الزام دینا لازم نہ آئے گا کیونکہ امتناع تعذیب سے مراد اگر امتناع ذاتی ہے یعنی یہ کہ اللہ عز شانہ کی نفس ذات اور اس کے ارادہ کی طرف نظر کرتے ہوئے تعذیب ممتنع ہے تو یہ غیر لازم ہے اور اگر امتناع عادی و استحسانی مراد ہے یعنی یہ کہ نظر کرتے ہوئے عادت الہیہ کے جاری ہونے کی طرف یا مصالح و حکم کے رعایت کی طرف تعذیب ممتنع ہے تو یہ لازم ہے مگر اشاعرہ کے نزدیک ممتنع نہیں ہے یونہی تعذیب عاصی، تعذیب طائع کی طرح اللہ عز شانہ کی نفس ذات و ارادہ کی طرف نظر کرتے ہوئے ممتنع نہیں ہے گو کہ مصلحت و حکمت کی رعایت کے سبب بموافق عادت ممتنع ہے لیکن حقیقت میں یہ ممتنع نہیں۔

متن المسلم :- ”مسألة على التنزيل شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلافاً للمعتزلة واستدل بانه لو وجب لوجب بفائدة ولا فائدة له تعالى لتعالیه عنها ولا للعبد اما في الدنيا فلانه مشقة واما في الآخرة فلانه لا مجال للعقل في ذلك، اقول بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة كما هو معنى التنزيل القول بانه لا مجال للعقل لمشكل على انه لو تم هذا لاستلزم عدم الوجوب مطلقا والظاهر أن الكلام في الخاص بعد تسليم المطلق مع أن المشقة لا ينفي الفائدة فان العطايا على متن البلايا قال الله تعالى ”والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبيلنا قالوا انه يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه وكل ما كان كذلك فهو واجب . وعورض اولاً بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه ويجاب بل بالاذن العقلي على أنه مثل الاستقلال والاستصباح وثانياً بانه يشبه الاستهزاء كيف وهو ضعيف فان المعبر عند الله تعالى الاخلاص وايضا كيف يقال أن الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء فتدبر“

ترجمہ :- (اشعریہ) نے علی سبیل التسليم معتزلہ کے برخلاف (کہا) کہ عقلی طور پر شکر منعم واجب

نہیں ہے اور (عدم وجوب شکر پر) دلیل لائی ہے کہ اگر عقلاً شکر واجب ہوگا تو کسی نہ کسی فائدہ کے سبب واجب ہوگا اور اس میں اللہ سبحانہ تعالیٰ کا کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ حصول فائدہ سے منزہ و پاک ہے اور نہ ہی بندہ ہی کا فائدہ ہے دنیا میں تو اس لئے کہ وہ مشقت ہے اور رہے آخرت میں تو عقل کو امر آخرت کے ادراک میں طاقت نہیں ہے معتزلہ کے دعویٰ کو تسلیم کر لینے کے بعد جیسا کہ تنزل کا مطلب ہے یہ قول کرنا کہ امر آخرت کے درک میں عقل کو مجال نہیں ہے مشکل نظر آتا ہے علاوہ ازیں اگر یہ دلیل تام ہو بھی جاتی ہے تو یہ استدلال مطلقاً عدم وجوب کو مستلزم ہے جبکہ ظاہر یہ ہے کہ مطلق کو تسلیم کرنے لینے کے بعد کلام خاص (وجوب شکر) میں ہے باوجود یہ کہ مشقت فائدہ سے خالی نہیں ہوتی کیونکہ عطائیں مشقتوں کے مطابق ہی ہوتی ہیں، چنانچہ اللہ عز شانہ کا ارشاد ہے کہ جو لوگ ہمارے امر میں کوشش کریں گے ہم ان کو اپنے راستہ کی راہ دکھادیں گے..... اور معتزلہ نے (شکر وجوب منعم پر دلیل دیتے ہوئے) کہا کہ ترک شکر کے سبب عقاب کے احتمال سے، شکر منعم امن کو مستلزم ہے اور ہر وہ جو ایسا ہو واجب ہوتا ہے اسلئے شکر واجب ہے..... اس پر پہلا معارضہ یہ کہا گیا کہ وہ ملک غیر میں بغیر اسکے اذن کے تصرف کرنا ہے اور اسکا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ بلکہ اذن عقلی حاصل ہے علاوہ ازیں اس کی مثال سایہ حاصل کرنے اور روشنی حاصل کرنے جیسی ہے..... اور دوسرا معارضہ یہ کیا جاتا ہے کہ وہ استہزاء کے مشابہ ہے مگر یہ ضعیف ہے اسلئے کہ خدا کے نزدیک اخلاص کا اعتبار ہے نیز کیونکہ ایسا کہا جاسکتا ہے کہ شریعت ایسی چیز کو واجب کر کے وارد ہوئی ہے جو استہزاء کے مانند ہے اس لئے سوچو!

تشریح:- قولہ۔ مسألة علی التنزیل شکر المنعم الخ

درج بالا عبارت سے حاکمیت عقل کے بطلان پر حکم عقلی کے منکرین حضرات اشاعرہ وغیرہم

کی دلیل ذکر کی ہے۔
دلیل:- اشاعرہ کہتے ہیں کہ اولاً ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ احکام عقلی ہیں اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیتے ہیں تو خاص شکر منعم کے عقلاً واجب ہونے کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ شکر منعم اگر عقلاً واجب ہو تو ظاہر ہے کہ وہ کسی نہ کسی فائدہ کے تحت واجب ہوگا وگرنہ عبث و لغو ہوگا اور عقل عبث و لغو کو واجب نہیں کرتی پس وجوب شکر عقلی میں یا تو اللہ تعالیٰ کا فائدہ ہے یا بندہ کا۔ اللہ کا فائدہ نہیں ہو سکتا کہ وہ حصول فائدہ سے

بے نیاز پاک منزہ ہے ورنہ احتیاج الی غیر لازم آئے گا اور احتیاج ملازم امکان وحدوث ہے جو وجوب ذاتی کے منافی ہے اس میں بندہ کا بھی کوئی فائدہ وابستہ نہیں ہے اس لئے کہ اگر بندہ کا کوئی فائدہ ہوگا تو دنیا میں ہوگا یا آخرت میں ہوگا دونوں فائدے منقشی ہیں۔ دنیا کا فائدہ اس لئے منقشی ہے کہ شکر میں نفس پر ایسی مشقت ہوتی ہے جس میں دنیا میں کوئی حظ و حصہ نہیں ہوتا اور جس مشقت میں کوئی حظ و حصہ نہ ہو اس میں دنیا میں کوئی فائدہ مرتب نہیں ہوتا۔ رہا آخرت کا فائدہ تو یہ بھی منقشی ہے کیونکہ امر آخرت کے درک میں عقل کو کوئی طاقت اور مجال نہیں ہے اس لئے کہ آخرت ان امور غیبیہ میں سے ہے جس کو عقل سے ادراک نہیں جاسکتا۔ الغرض جب مطلقاً فائدہ منقشی ہو گیا تو شکر منعم عقلاً واجب نہ ہوگا۔

قوله۔ اقول بعد تسلیم مادعاه المعتزلة كما هو الخ

عقلاً شکر نہ واجب ہونے پر اشاعرہ نے جو مندرجہ بالا دلیل پیش کی اس دلیل کا رد ماتن نے تین وجوہ سے کیا ہے۔ درج بالا عبارت میں وجوہ ثلاثہ میں پہلی وجہ رد کا بیان ہے۔ وجہ اول :- ”دعویٰ معتزلہ“ حسن و قبح اور حکم کے عقلی ہونے کو تسلیم کر لینے کے بعد اشاعرہ کا یہ کہنا کہ درک آخرت میں عقل کو مجال و قوت نہیں ہے بڑا مشکل ہے کیونکہ تم لوگوں نے جب حکم کے عقلی ہونے کو تسلیم کر لیا تو گویا امر آخرت کے درک میں مجال عقل کو تسلیم کر لیا پھر بھی عدم مجال عقل کا قول کرنا خود سے اپنے قول کو رد کرنے کے مرادف ہے۔

قوله۔ علی انه لو تم هذا استلزم عدم الوجوب :- الخ

وجہ دوم :- اس عبارت سے اشاعرہ کی دلیل مذکور کا دوسرا رد ہے۔ رد کی تقریر یہ ہے کہ تمہاری دلیل مذکور اگر تام ہو جاتی ہے تو یہ دلیل مطلقاً عدم وجوب کو استلزم ہے یعنی کوئی امر خواہ وجوب شکر ہو یا غیر شکر ہو دلیل چاہتی ہے کہ کوئی امر عقلاً واجب ہی نہ رہے کیونکہ دلیل کی تقریر مطلق وجوب کی نفی پر بھی جاری ہوتی ہے بایں طور کہ کہا جائے گا کہ کوئی چیز عقلاً واجب نہیں ہے اس لئے کہ اگر کوئی امر واجب ہو تو کسی نہ کسی فائدہ کے تحت واجب ہوگا ورنہ عبث و لغو ہوگا اور فائدہ سرے سے منقشی ہے کیونکہ اگر فائدہ ہوگا تو اللہ تعالیٰ کا ہوگا یا پھر بندہ کا فائدہ ہوگا۔ اللہ کا فائدہ نہیں ہو سکتا کہ وہ فائدہ سے بے نیاز ہے اور بندہ کا بھی فائدہ نہیں ہو سکتا لیکن دنیا میں تو اس لئے کہ وہ مشقت ہے اور رہے آخرت میں تو اس

لئے کہ امر آخرت کے درک میں عقل کو مجال نہیں ہے۔

غرض یہ کہ دلیل مطلق وجوب کی نفی پر دلالت کر رہی ہے جب کہ انداز گفتگو ”علی التقرول“ سے ظاہر ہے کہ مطلق وجوب کو تسلیم کر لینے کے بعد خاص وجوب شکر کی نفی پر گفتگو ہے۔

قوله ”مع أن المشقة لا ينفى الفائدة فان العطايا على متن الخ

وجہ سوم :- اس عبارت میں اشاعرہ کی دلیل مذکور کا تیسرا رد ہے، رد کی تقریر یہ ہے کہ وجوب شکر کی نفی پر استدلال کا قول کہ شکر مشقت ہے مسلم ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ مشقت بے فائدہ ہوتی ہے کیونکہ مشقت کے بیشتر فائدے ہوتے ہیں مثلاً جسمانی صحت برقرار رہتی ہے، اعضاء جسمانیہ ظاہرہ و باطنہ صحیح سلامت اور متحرک رہتے ہیں، رزق میں زیادتی ہوتی ہے اور قحط دور ہوتا ہے وغیرہ کہ عطائیں اور انعامات، مشقتوں کے مطابق ہوتی ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ عز شانہ کا ارشاد ہے والذین جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا۔ دیکھو جہاد اعظم مشاق ہے تاہم اس میں بھی فائدہ مرتب ہوتا ہے کہ کفار کو دفع کیا جاتا ہے اسلام کا دائرہ وسیع ہوتا ہے اور اموال غنیمت حاصل ہوتے ہیں وغیرہ لہذا مشقت سے فائدہ کی نفی مطلقاً صحیح نہیں۔

قوله ”قالوا انه يستلزم الامن من احتمال“ الخ

درج بالا عبارت میں ماتن نے شکر منعم کے عقلاً واجب ہونے پر معتزلہ کی دلیل ذکر کی ہے تاکہ اشاعرہ پر منع اور اس کی دلیل پر معارضہ قائم ہو جائے۔

دلیل :- کا حاصل یہ ہے اشاعرہ کی دلیل کا مقدمہ ”کہ شکر میں بندہ کے لئے دنیا میں کوئی فائدہ نہیں ہے“ ممنوع ہے اس لئے شکر احتمال عقاب سے امن کو مستلزم ہے برخلاف ترک شکر کے کہ اس میں عقاب کا احتمال ہے اور ہر وہ چیز جو ترک شکر کے سبب عقاب سے امن کو مستلزم ہے وہ واجب ہے لہذا شکر منعم عقلاً واجب ہے اور یہ ظاہر ہے کہ دنیا میں عقاب سے مامون ہونا دنیاوی فائدہ ہے پس شکر منعم دنیا میں خالی از فائدہ نہ ہوا۔

قوله وعورض اولاً بانه تصرف في ملك الغير بغير الخ

معتزلہ کی دلیل مذکور پر مختصر ابن حاجب اور تحریر ابن ہمام میں دو طریقے سے معارضہ قائم کیا گیا ہے درج

بالا عبارت میں ماتن نے پہلا معارضہ ذکر کیا ہے۔

معارضہ اولیٰ :- یہ ہے کہ بغیر امر شارع کے شکر کرنا ملک غیر میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا ہے اس لئے کہ عبد شا کر اپنے تمام قوی و اعضاء اور اموال کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی ملک ہے اور شکر اسی وقت ادا ہو سکتا ہے جب بندہ قلب کو ذکر الہی کی طرف پھیرے، اور اعضاء جوارح کو اسی چیز میں استعمال کرے جس کے لئے اس کی تخلیق ہوئی ہے پس اس طرح قلب کو پھیرنا اور اعضاء کو استعمال کرنا ملک غیر میں بلا اجازت مالک تصرف کرنا ہے اور مالک کی اجازت کے بغیر اس کی ملک میں تصرف کرنا حرام ہے لہذا شکر حرام۔ الغرض ترک شکر کے سبب عقاب کا احتمال اور اداء شکر کے سبب عقاب سے امن نہیں ہو سکتا۔

قوله۔ ويجاب بل بالاذن العقلی

جواب معارضہ :- معارضہ مذکورہ کا دو جواب دیا گیا ہے ایک جواب کی طرف ماتن نے درج بالا عبارت میں اشارہ کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ شکر قبل ورود شرع ملک غیر میں بلا اذن شرعی تصرف کرنا ہے مگر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس تصرف میں علی الاطلاق اذن ہی نہیں ہے چونکہ یہ تصرف اذن عقلی سے ثابت ہے اور اذن عقلی درحقیقت اذن شارع ہے کیونکہ معتزلہ عقل کو رسول باطن مانتے ہیں۔

قوله علی انه مثل الاستظلال والاستصباح۔

اس میں معارضہ مذکورہ کے دوسرے جواب کی طرف اشارہ ہے جواب کا حاصل یہ ہے شکر ایک ایسا فعل ہے جس کے لئے مالک کی اجازت درکار نہیں۔ اس لئے کہ شکر کے سبب ملک غیر میں تصرف کرنا ایسا ہی ہے جیسے فیر کی دیوار کے سایہ میں اس کی اجازت کے بغیر بیٹھنا اور جیسے دوسرے شخص کے چراغ کی روشنی سے اسکی اذن کے بغیر روشنی حاصل کرنا پس جس طرح صاحب جدار و مصباح سے اس کی اجازت کے بغیر سایہ و روشنی حاصل کرنا جائز ہے حاجت اذن نہیں ہوتی کیونکہ ہر وہ چیز جس میں مالک کا کوئی نقصان نہ ہو اس کو بلا اذن مالک استعمال کرنا جائز ہے اسی طرح رب مشکور کی ملک میں اس کی اذن کے بغیر بطور اداء شکر تصرف کرنا جائز ہے کہ اس میں مالک کا کوئی ضرر نہیں، چنانچہ عقل اتنا جانتی

ہے کہ صاحب جدار صاحب مصباح کو اس سے ضرر نہیں ہوگا اسلئے مالک اس سے راضی رہیں گے اور یہی اذن عقلی ہے۔

صدر الشریعہ کا موقف :- عقلاً شکر واجب ہونے پر صدر الشریعہ نے دلیل دیتے ہوئے کہا ہے کہ کیونکر کوئی عاقل اسکو جائز قرار دے گا کہ اللہ مالک المملکوت من عطا کردہ انواع واقسام نعمتوں کا کوئی انکار کرے اور اسکی ناشکری کرے، قسم قسم کی تکذیبات سے اس کی تکذیب کرے جس ملک و صاحب نے زیست جیسی نعمت بے بہا عطا فرمائی، قسم قسم کے ماکولات و مشروبات اور ملبوسات کی دولتوں سے سرفراز فرمایا، اپنی رحمتوں کے سمندر میں غوطہ زن فرمایا ہر لحظہ، ہر لمحہ اپنی نعمتوں کی ایسی بارش فرماتا جسکا حساب و شمار نہیں۔ پھر بھی اس کی حد درجہ ناشکری کرے اور تکذیبات شنیعہ کے ذریعہ اس کی تکذیب کرے جبکہ وہ بادشاہ ملک و ملکوت تخت گرفت فرمانے پر قادر ہے تو کیونکر وہ ان تکذیبات پر مواخذہ نہ فرمائے گا اور بندہ کے ذمہ کوئی امر لازم نہ کرے گا۔ !!! حاصل یہ کہ شکر عقلاً واجب ہے۔

قولہ وثانیاً بانہ یشبہ الاستہزاء

معارضہ ثانیہ :- معززہ کی دلیل سابق پر دو معارضے قائم کئے گئے تھے معارضہ اولی کا بیان ہو چکا معارضہ ثانیہ کو مصنف نے اپنے قول وثانیاً بانہ یشبہ سے بیان کیا ہے تقریر معارضہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں پر شکر ادا کرنا اللہ کے ساتھ استہزاء کرنے کے مرادف و مشابہ ہے اسلئے کہ منعم حقیقی کی مملکت تامہ کاملہ مطلقہ اور عظمت بے غایت کی طرف نسبت کرتے ہوئے بندہ پر عطا کردہ نعمت کی کوئی قدر و منزلت نہیں ہے اور بندہ پر عطا کردہ نعمتوں کی کیونکر کوئی اہمیت ہو سکتی ہے جب کہ پوری دنیا اس حاکم مطلق کے نزدیک مچھر کے ایک پیر کے برابر بھی نہیں ہے۔ یا اسلئے کہ اس نعمت کا شکر منعم حقیقی کے منصب الوہیت کے شایان شان نہیں ہے جب اللہ کی عظمت و ملکوت کی طرف نسبت کرتے ہوئے بندہ پر عطا کردہ نعمتوں کی کوئی حیثیت نہیں ہے تو اس نعمت کی وجہ سے بندہ جو اس کا شکر ادا کرے گا اس کی جلالت و کبریائی کے لائق نہ ہوگا غرض بہر دو صورت خواہ نظر کرتے ہوئے نعمت کی طرف یا منصب الوہیت کی طرف، یہ شکر مشابہ استہزاء ہے چونکہ اس وقت عقلی طور پر شکر بجالانے کا معنی یہ ہوتا ہے کہ بندہ عقلاً اللہ عز شانہ کی معرفت میں نظر کرے تاکہ جانے کہ اللہ واحد ہے قادر بے علیم ہے وغیرہ، پس بندہ پر

اس فیضانِ نعمت کی اور اس پر اس کے شکر بجا آوری کی مثال اس فقیر جیسی ہے جس پر ایک ایسا عظیم بادشاہ جو شرق و غرب کا مالک ہو ایک روٹی کا ٹکرا یا ایک قطرہ پانی تصدق کرے چنانچہ اللہ عز و شانہ نے اپنے بندہ شاگرد پر جو انعام و اکرام فرمایا ہے وہ انعام و اکرام اسکی گبریائی اور خزانہ ملک کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس ایک لقمہ سے بھی کم ہے جو بادشاہ کے خزانے کی طرف ہے۔ پھر روٹی کے اس ٹکڑے پر محافلِ عظیمہ میں وہ فقیر اس شہشاہ کی طرف انگلی کے اشارے سے اس کا شکر ادا کرنے لگے کہ وہ بادشاہ اپنی بادشاہت میں یکتا ہے، عطا سخا کا تاجدار ہے جس نے مجھے ایک روٹی کا ٹکڑا عطا کیا یا وہ بحر سخاوت ہے جس نے مجھے ایک قطرہ پانی عطا کیا وغیرہ ظاہر ہے کہ اس طرح تعریف کرنا بادشاہ کی مدح نہیں بلکہ ذمہ و استہزاء ہے اسی طرح خالق کا شکر اس کی مدح نہیں بلکہ استہزاء ہوگا اور استہزاء حرام ہے لہذا شکر حرام ہوا۔

قوله۔ وهو ضعيف فان الاعتبار الخ

جواب معارضہ:- ماتن نے اس عبارت سے معارضہ ثانیہ مذکورہ کا ایک جواب دیا ہے حاصل یہ ہے کہ یہ معارضہ ضعیف و خفیف ہے چنانچہ معارضہ کا کبریٰ ہی ممنوع ہے یعنی ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ جو مشابہ استہزاء ہے وہ حرام ہے کیونکہ اس بارگاہ میں اعمال کی مقدار و کمیات نہیں دیکھی جاتی بلکہ قلب کی کیفیات، اخلاص و نیت دیکھی جاتی ہے۔ چنانچہ حدیث شریف میں ارشاد ہوا ان اللہ لا ينظر الى اعمالكم وصوركم بل الى نياتكم او كمال قال پس وہ شکر جو بندہ سے صادر ہو اور صالح تعظیم ہو اگر اس میں نیت صادقہ کے ساتھ اخلاص شامل حال ہو تو خیر ہے استہزاء نہیں ارشاد باری تعالیٰ ہے وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين

قوله۔ وايضا كيف يقال أن الشرع ورد بوجوب الخ

معارضہ کا یہ دوسرا جواب ہے اس کا بھی حاصل یہی ہے کہ ہم کو دلیل کا کبریٰ تسلیم نہیں ہے یعنی ہم نہیں مانتے کہ شکر مشابہ استہزاء ہے کیونکہ وجوب شکر کے سلسلہ میں شریعت وارد ہوئی ہے اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ شریعت ایسی چیز کے وجوب کے ساتھ وارد ہوئی ہے جو مشابہ استہزاء ہے جب کہ شبیہ بالاستہزاء قبیح ہے اور قبیح واجب نہیں ہوتا بلکہ حرام ہوتا ہے پس شریعت نے امر حرام کو واجب کیسے کر دیا؟ لہذا اس کلام کی متانت دقت پر خوب غور کرو۔

فاضل خیر آبادی کا جواب :- معارضہ مذکورہ کے جواب میں علامہ فاضل خیر آبادی نے کہا ہے کہ بندہ پر اللہ عز شانہ کی نعمتیں غیر متناہی ہیں (ارشاد باری تعالیٰ ہے وان تعدوا نواھا فلا تحصوها) اگرچہ اللہ عز شانہ کے خزان ملک کی طرف نسبت کرتے ہوئے عطا کردہ نعمتیں قلیل ہیں مگر ان نعمتوں کا قلیل ہونا اس بات کو لازم نہیں کرتا کہ نفس الامر میں بھی وہ نعمت قلیل ہو کیونکہ جب بادشاہ کسی فقیر کو اتنا دے دے جو اسکی حاجت کے لئے کافی ہو بلکہ زیادہ ہو جائے بچ رہے تو وہ قلیل نہیں بلکہ نعمت کثیرہ کہلاتی ہے گو کہ بادشاہ کی ملک کی طرف نسبت کرتے ہوئے قلیل معلوم ہوتی ہے پس جب بندہ محتاج کی طرف نسبت کرتے ہوئے وہ نعمت کثیرہ عظیمہ غیر متناہیہ ہوئی تو اس پر شکر کرنا مشابہ استہزاء نہیں ہو سکتا۔

متن المسلم :- 'مسألة لا خلاف في أن الحكم وان كان في كل فعل قديما لكن يجوز أن لا يعلم قبل البعثة بعض منه بخصوصه اما عند المعتزلة فلانه وان كان ذاتيا لكن منه ما لا يدرك بالعقل علة الحسن والقبح فيه واما عند غيرهم فلان الموجب وان كان الكلام النفسى القديم لكن ربما كان ظهوره بالتعلق وهو حادث بحدوث البعثة فلا حكم مشخص قبلها فلا حرج عندنا واما الخلاف المنقول بين اهل السنة أن أصل الافعال الاباحية كما هو مختار اكثر الحنفية او الشافعية والحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام الاباحية في الاموال والحظر في النفس فقليل ان ذلك بعد الشرع بالدلة السمعية اى دلت على أن مالم يقيم فيه دليل التحريم ماذون فيه او ممنوع، وفيه مافيه۔

ترجمہ :- اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ حکم ہر فعل میں اگرچہ قدیم ہے لیکن ایسا ممکن ہے کہ بعثت سے پیشتر کسی خاص فعل کا حکم نہ معلوم ہو سکے لیکن معتزلہ کے نزدیک تو اسلئے کہ حکم گو کہ ان کے نزدیک ذاتی ہے تاہم (ان کے نزدیک بھی) بعض ایسے فعل ہیں جنکی علت حسن و قبح کو ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے اور رہے غیر معتزلہ کے نزدیک تو اسلئے کہ حکم کا موجب گرچہ کلام نفسی قدیم ہے لیکن اس کا ظہور تعلق سے ہوتا ہے اور تعلق بعثت کے حدوث کے سبب حادث ہے اس لئے قبل اس کے کوئی حکم معین نہیں ہے۔ لہذا ہمارے نزدیک (ترک فعل میں) کوئی حرج نہیں رہا وہ اختلاف جو

اہلسنت کے مابین چلا آ رہا ہے کہ کیا اصل افعال میں اباحت ہے! جیسا کہ اکثر حنفیہ و شافعیہ کا مختار ہے، یا حظر و منع ہے جیسا کہ دوسروں کا کہنا ہے اور صدر الاسلام نے کہا ہے کہ اموال میں اباحت ہے اور نفس میں حظر و منع ہے تو کہا گیا ہے کہ (یہ اختلاف جو اہلسنت کے مابین واقع ہے) وہ شرع کے بعد ادلہ سمعیہ سے ہے یعنی دلائل شرعیہ دلالت کرتی ہیں کہ بیشک وہ فعل جس میں دلیل تحریر قائم نہیں ہوئی ہے اس میں ماذون ہے یا ممنوع ہے اس میں وہ ہے جو ہے۔

تمہید:- گذشتہ اوراق میں حسن و قبح اور حکم کے عقلی و شرعی ہونے کے ضمن میں جو مذاہب معتزلہ، اشاعرہ اور حنفیہ کا اور پھر ان کے نظریات کا ذکر ہوا اس سے بعض خیال میں یہ شبہ گذر سکتا تھا کہ جب معتزلہ کے نزدیک فعل کا حسن و قبح عقلی و ذاتی ہے نیز یہ عقلاً مستلزم حکم ہے اس لئے معتزلہ کے نزدیک حکم قدیم ہوگا جب کہ معتزلہ کے نزدیک حکم حادث ہے کیونکہ حکم اثر خطاب جیسے وجوب حرمت وغیرہ کا نام ہے۔ اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک گو کہ حسن و قبح عقلی ہے لیکن حکم شرعی ہے اس طرح اشاعرہ کے نزدیک حسن و قبح کے شرعی ہونے کے ساتھ ساتھ حکم بھی شرعی ہے جس کا مقتضی یہ ہے کہ بعثت رسول کے بعد فعل میں کوئی نہ کوئی حکم ثابت ہے اور یہ حدوث کو چاہتا ہے جبکہ حکم قدیم ہے۔

الغرض معتزلہ کے مذہب سے ان کے نزدیک حکم کا قدیم ہونا سمجھا جاتا ہے حالانکہ حکم ان کے یہاں حادث ہے اور اشاعرہ و حنفیہ کے مذہب سے حکم کا حادث ہونا سمجھا جاتا ہے حالانکہ حکم ان کے نزدیک قدیم ہے کہ حکم اثر خطاب سے عبارت نہیں ہے بلکہ نفس خطاب کا نام ہے۔ چنانچہ اسی خلجان کو دفع کرتے ہوئے مصنف نے کہا۔

لا خلاف فی أن الحکم وان کان فی کل النح

تنبیہ:- خیال رہے کہ اہلسنت و جماعت کے نزدیک ہر فعل میں حکم قدیم ہے کیونکہ ان کے نزدیک حکم ”خطاب اللہ تعالیٰ الازلی القدیم المعلق بافعال المکلفین اقتضاء و تخیر“ سے عبارت ہے اور خطاب ”خطوب بہ“ کے معنی میں ہے اور ماخو طب بہ یہ کلام الہی، اور کلام الہی صفت الہی قدیم ہے۔ اس کے برعکس معتزلہ کے نزدیک حکم حادث ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک حکم نفس خطاب کو نہیں کہتے بلکہ اثر خطاب کا نام ہے اور اثر حادث ہے لہذا حکم بھی حادث ہوا۔ بلفظ دیگر یہ کہہ سکتے ہیں کہ حکم

اثر خطاب یعنی وجوب و حرمت وغیرہ کا نام ہے اور وجوب و حرمت وغیرہ امور ان کے نزدیک بندہ کے ارادہ حادثہ کی علتوں سے مُعَلَّل ہیں جب علت ارادہ حادث ہے تو ظاہر ہے کہ معلول یعنی وجوب و حرمت وغیرہ بھی حادث ٹھہریں گے اور وجوب و حرمت حکم ہے پس حکم حادث ہوا۔

تشریح:- قوله لا خلاف فی أن الحكم وان كان فی کل الخ

درج بالا تمہید و تنبیہ ذہن نشین کر لینے کے بعد ماتن کی عبارت کا خلاصہ ملاحظہ ہو اس عبارت سے ماتن کہنا چاہتے ہیں کہ وہ لوگ جو حکم کے عقلی ہونے کے قائل ہیں اور جو شرعی ہونے کے قائل ہیں ان سبھوں کے نزدیک خواہ حکم قدیم ہو یا حادث ہو بالا اتفاق قبل ارسال رسل، بعض خاص حکم کا علم نہ ہونا ممکن ہے چنانچہ اہلسنت و جماعت اور معتزلہ بھی اس بات پر متفق ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ بعثت کے پیشتر بعض خاص حکم کا علم بندہ کو نہ ہو سکے۔ غرض سارے فرق اسلامیہ کم از کم بعض مخصوص حکم کے عدم علم پر متفق ہیں اگرچہ کل احکام یا اکثر احکام کے علم ہونے نہ ہونے میں ان کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ چونکہ اشاعرہ اور جمہور حنفیہ اس بات کے قائل ہیں کہ قبل بعثت احکام میں سے کوئی حکم معلوم نہیں ہو سکتا اور معتزلہ و بعض حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ صرف بعض مخصوص حکم کا علم قبل بعثت نہیں ہو سکتا۔ حاصل یہ کہ ماتن کی عبارت ”لکن یجوز أن لا یعلم قبل البعثۃ بعض منہ“ قاعدہ منطیقہ جزئیہ (سلب جزئی، سلب کلی اور سلب عن البعض سے عام ہوتا ہے) پر قائم ہے اس لئے کہ وہ لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ بعثت سے قبل کل حکم کا علم مطلقاً نہیں ہوگا تو ظاہر ہے کہ بعض مخصوص حکم کا علم بھی نہ ہوگا۔ اور جن کے نزدیک بعض حکم کا علم ہو سکتا ہے اور بعض کا نہیں ہو سکتا ہے تو ان کے نزدیک بھی بعض حکم کا علم نہ ہونا واضح ہے۔ خلاصہ یہ کہ بعض مخصوص حکم کے علم نہ ہونے پر اہل حق و اعتزال کا اتفاق ہے۔

قوله واما عند المعتزله فلانه وان كان ذاتیا الخ

جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ حنفیہ، اشاعرہ اور معتزلہ سبھوں کے نزدیک بعض مخصوص حکم کا علم نہ ہونا جائز ہے تو اب عدم علم کی وجہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ وہ معتزلہ تو ان کے نزدیک بعض مخصوص حکم کے علم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ افعال کا حسن و قبح اگرچہ ذاتی و عقلی ہے تاہم افعال میں سے بعض فعل ایسے ہیں کہ اس فعل کے حسن و قبح کی علت کو عقل سے ادراک نہیں کیا جاسکتا اور یہ ظاہر ہے کہ جب

حسن و قبح کی علت کو عقل سے جاننا ممکن نہیں تو معلول یعنی فعل کے حسن و قبح کو بھی نہیں جانا جاسکتا تو لا جرم اس فعل کا حکم بھی معلوم نہ ہو سکے گا کہ بناءً حکم ان کے نزدیک حسن و قبح ہی ہے جیسے ۲۹ رمضان کے روزہ کا وجوب اور ایک شوال کے روزہ کی حرمت وغیرہ۔

قوله واما عند غيرهم فلان الموجب وان كان الكلام الخ

درج بالا عبارت میں ماتن نے غیر معتزلہ کے نزدیک بعض حکم کے معلوم نہ ہونے کی وجہ بیان کی ہے..... اس کا مطلب یہ ہے کہ غیر معتزلہ یعنی اہلسنت کے نزدیک بھی بعض مخصوص حکم کا علم قبل بعثت نہیں ہو سکتا وجہ یہ ہے کہ حکم کا موجب اگرچہ کلام نفسی قدیم ہے لیکن کلام نفسی سے حکم کا ظہور اس وقت ہوتا ہے جب کلام نفسی کا تعلق حکم سے یا مخاطب بہ سے ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ تعلق حادث ہے چونکہ کلام نفسی کا تعلق حکم سے بعد بعثت ہی ہوتا ہے اور بعثت حادث ہے لہذا قبل بعثت ہمارے نزدیک کوئی حکم نہیں ہوگا پس قبل بعثت افعال کے فعل و ترک میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اس کی مزید تحقیق یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے صفات جیسے ارادہ، تکلم وغیرہما صفات قدیمہ بسیطہ اضافیہ یعنی ذات تعلق کہلاتی ہیں پس جس طرح صفت ارادہ سے مراد اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب ارادہ، مراد سے متعلق ہوتا ہے اور تعلق کے حادث ہونے کے سبب مراد حادث ہے اسی طرح صفت کلام نفسی اگرچہ حکم مطلق کا موجب ہے لیکن وہ ممیز و مشخص اسی وقت ہوگا جب اس کا تعلق الفاظ مخصوصہ، اشخاص معینہ سے ہو جائے الغرض احکام یعنی وجوب و حرمت وغیرہما کے درمیان تمایز تعلقات کے تمایز کے تابع ہے اور چونکہ بعثت کے حدوث کے سبب تعلقات حادث ہیں اس لئے تعلقات کے حدوث سے احکام تخصیص ممیزہ حادث ہوں گے اور جب بعد حدوث بعثت احکام حادث ہوئے تو قبل حدوث بعثت احکام نہ رہے لہذا اللہ عز شانہ کی طرف سے قبل بعثت بندے کسی حکم کے مکلف نہ ہونگے پس ہمارے نزدیک فعل و ترک میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔

قوله واما الخلاف المنقول بين اهل السنة أن اصل الافعال الخ

اس عبارت سے ماتن نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کی تقریر:۔ جب ماسبق سے یہ معلوم ہو گیا کہ اشاعرہ و حنفیہ کے نزدیک قبل

بعثت کوئی حکم نہیں ہوتا چنانچہ اس لئے تو قبل بعثت فعل و ترک میں حرج نہیں ہے تو پھر ان لوگوں کی طرف سے یہ کہنا کیونکر صحیح ہے کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے یا حرمت ہے حالانکہ اباحت و حرمت حکم ہے، قبل بعثت اباحت و حرمت کا قول کرنا، درحقیقت قبل بعثت حکم ماننے کے قییل سے ہے پس جس چیز کی نفی کی تھی اسی کا اثبات ہے۔

جواب :- ماتن نے اسی اعتراض مذکور کا جواب اپنے قول واما الخلاف المنقول سے دیا ہے جواب کا

حاصل یہ ہے کہ اہلسنت کے مابین اس سلسلے میں جو اختلاف منقول ہے کہ ”افعال میں اصل اباحت ہے جیسا کہ اکثر حنفیہ و شافعیہ کا مختار ہے جن میں امام کرخی ابو بکر رازی اور علمائے عراقی قابل ذکر

ہیں اور یہی مذہب حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کا تھا اور زید پلید کا بھی یہی رجحان تھا یا اصل حظر

و ممانعت ہے جیسا کہ اس طرف بعض دوسرے حضرات گئے ہیں جن میں حضرت ابو منصور ماتریدی، امام

برہان الدین مرغینانی صاحب ہدایہ اور عامہ الہمدیث شامل ہیں، بلکہ کہا گیا ہے کہ یہی مذہب حضرت

علی رضی اللہ عنہ، ائمہ اہلبیت اطہار، امام اعظم ابو حنیفہ، امام شافعی اور جمہور کا ہے۔ اور صدر الاسلام کے

مذہب میں تفصیل ہے وہ یہ کہ وہ افعال جن کا تعلق اموال سے ہے جیسے بیع و شراء اور اکل و شرب وغیرہ تو

اس میں اصل اباحت ہے اور وہ افعال جن کا تعلق انفس سے ہے جیسے قتل و ضرب اور تصرف علی الفروج

وغیرہ تو اس میں اصل حرمت ہے..... پس مندرجہ بالا اختلافات حکم اباحت و حرمت کا ایک یہ جواب

دیا گیا ہے کہ اہلسنت کے مابین یہ اختلاف ورود شرع کے پہلے کا نہیں ہے کہ حکم اباحت و حرمت سے

اعتراض واقع ہو بلکہ اہل حق کے مابین یہ اختلاف بعد ورود شرع اولہ سمعیہ سے رونما ہوا ہے یعنی یہ شرعی

دلیلیں دلالت کرتی ہیں کہ وہ عمل جس کے فعل و ترک میں کوئی دلیل شرع میں قائم نہیں ہوئی وہ قائلین

اباحت کے نزدیک مباح ہے اور اہل حظر کے نزدیک ممنوع ہے۔ غرض شرع جس چیز کے بارے میں

خاموش ہے تو اس شئی کی اباحت و حرمت کے لئے کسی دوسری دلیل کی ضرورت نہیں یہ معنی ہرگز نہیں کہ

حضرات اہلسنت ورود شرع سے پہلے ہی افعال کے اباحت یا حرمت کے قائل ہیں۔

قولہ ”فیہ مافیہ“۔ جواب مذکور پر مصنف کو اعتراض ہے فیہ مافیہ سے اسی طرف اشارہ ہے

چنانچہ پہلے ہی مصنف نے جواب کے ضعف کو بتانے کے لئے قیل“ سے تعبیر کیا۔ حاشیہ میں ہے۔

”اذ يظهر من تتبع كلامهم أن الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحۃ الاصلية او الحرمة الاصلية نسخا لعدم خطاب الشرع بها“ انتہت۔

یعنی علماء کے کلام میں چھان بین کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اختلاف ان کے درمیان ورود شرع سے پہلے (افعال کے اباحت و حرمت کے بابت) ہے چنانچہ اس لئے ان لوگوں نے اباحت اصلیه اور حرمت اصلیه کے رفع کو نسخ نہیں قرار دیا ہے کہ خطاب شرع ان سے متعلق نہیں ہے اس لئے یہ جواب کہ الملحق کے مابین اباحت و حرمت کا اختلاف ورود شرع کے بعد کا ہے صحیح نہیں؟

جواب :- بعض اعظم نے مصنف کے اعتراض کا جواب مندرجہ ذیل الفاظ میں دیا ہے لیکن جواب سے پہلے ایک تمہید ضروری ہے۔

تمہید :- کی تقریر یہ ہے کہ حضرت آدم علی نبینا علیہ السلام سے لے کر حضور ﷺ کے عہد پاک تک بلکہ تا قیامت انسان پر کوئی ایسا زمانہ نہیں گزرا اور نہ گزرے گا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس زمانہ میں کسی نہ کسی نبی علیہ السلام کو دین حق کے ساتھ ضرور مبعوث فرمایا ہے چنانچہ حضرت آدم علی نبینا علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شریعت حضرت نوح علیہ السلام کی تشریف آوری تک رہی، اور حضرت نوح علیہ السلام کی شریعت حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بعثت تک رہی حتیٰ کہ دین ابراہیمی کل انسان کے لئے عام ہو گیا الغرض جب کبھی کوئی شریعت منسوخ ہوئی تو اس شریعت کی جگہ دوسری شریعت نے لے لی اس طرح ہر لاحقہ سابقہ کے قائم مقام ہوتی رہی جس طرح حضرت موسیٰ و عیسیٰ علیہما السلام کی شریعت بنی اسرائیل کے حق میں اتری مگر غیر بنی اسرائیل میں بھی باقی رہی یہاں تک کہ بنی آخر الزماں حضور ﷺ کا عہد پاک آ گیا اور شریعت عیسوی کی جگہ شریعت محمدی نے لے لی جو تا قیامت قیامت باقی رہے گی چنانچہ اللہ عز شانہ کا ارشاد ”وما من امة الا خلافيها نذير - ايحسب الانسان ان يترك سدى وغيرها اسی مفہوم کی ترجمانی کرتا ہے۔

اس تمہید سے جواب ظاہر ہے وہ یہ کہ جب وجود انسان کے ازمان میں سے کسی زمانہ میں بھی شریعت مفقود نہ ہوئی بلکہ ہر زمانہ میں کوئی نہ کوئی شریعت رہی تو اشیاء کی اباحت و حرمت کے بابت اختلاف علماء کا کوئی محل نہیں رہ جاتا کیونکہ اس تقدیر پر علی الاطلاق سارے کے سارے افعال کو درجہ

اباحت میں رکھنا یا سارے افعال کو موضع تحریم میں قرار دینا کسی طرح صحیح نہیں اس لئے کہ جب ہر زمانہ میں شریعت رہی تو یہ معلوم کہ شریعت میں تمام افعال و اشیاء علی الاطلاق مباح نہیں ہوتے، نہ ہی تمام کے تمام حرام ہی ہوتے ہیں بلکہ جملہ افعال میں سے بعض مباح ہوتے ہیں تو بعض حرام اور بعض واجب ٹھہرتے ہیں علی هذا القیاس الغرض اصولیین کا یہ اختلاف ورود شرع کے پہلے کا کسی طرح نہیں ہو سکتا ہاں زیادہ سے زیادہ یہ قول کیا جاسکتا ہے کہ افعال کی اباحت و حرمت کے بارے میں اصولیین کا یہ اختلاف زمانہ فترت کا ہے جس میں اگلوں کی کوتاہیوں اور ان کی تفسیر و تفریط کے باعث شریعت کے احکام مندرس و مندمل ہو کر رہ جاتے ہیں پس جو لوگ شریعت کے مندرس و مندمل ہونے کے بعد آئے وہ اس طرح حقیقی احکام شرعیہ سے جاہل رہ گئے تو کیا ان کا احکام شرعیہ سے جاہل رہ جانا ان کے لئے عذر ہوگا یا نہیں اگر عذر ہوگا کہ سارے افعال ان کے حق میں مباح ہو جائیں اور فعل و ترک کسی پر بھی مواخذہ نہ ہو جیسا کہ مباح کا حکم ہے یہی قول اکثر حنفیہ و شافعیہ کا ہے۔ اور ان لوگوں نے اس کو اباحت اصلیہ کا نام دیا ہے چنانچہ امام فخر الاسلام کی اپنے قول ”ولسنا نقول بهذا الاصل ای یكون المحرم ناسخا للاباحة الاصلیة بوضع ان الانسان لم يترك سدی فی شئی من الزمان“ سے یہی مراد ہے۔

حاصل یہ کہ اباحت اصلیہ کے قول کی بنیاد زمانہ فترت پر ہے جو اپنی شریعت سے پہلے گذرا جس کا مفاد یہ ہے کہ یہاں اباحت اصلیہ حقیقت میں نہیں ہے بلکہ اباحت عدم حرج کے معنی میں ہے۔ اور اگر زمانہ فترت میں ہونے والوں کا احکام سے جاہل رہ جانا ان کے حق میں عذر نہ ہو تو ظاہر کہ اس وقت تمام اشیاء کی تحریم کا قول صحیح بلکہ ضروری ہوگا کیونکہ اندر اس شریعت کی وجہ سے حلال و حرام مخلوط ہو کر رہ جاتے ہیں جس میں تعین و تمیز مشکل ہے اس لئے ایسے موقع پر احتیاطاً تحریم کا حکم ہے اسی بنا پر بہت سے علماء اصولیین نے کہا کہ اصل اشیاء میں تحریم ہے لیکن اشیاء سے مراد اشیاء غیر ضروریہ ہیں۔

رہے صدر الاسلام، تو ان کے موقف میں قدرے تفصیل ہے کہ وہ افعال جس کا تعلق نفس سے ہے اس میں تحریم ثابت ہے کیونکہ تحریم نفس پر ہر شرع کا مسلمہ قاعدہ اور ثابت شدہ امر ہے جو کبھی منسوخ نہیں ہوتا۔ رہے غیر نفس یعنی وہ افعال جس کا تعلق اموال و غیرہ سے ہے تو اس میں اندر اس شریعت کی وجہ سے جہالت ہے اور جہل عذر ہے لہذا مباح ہوگا، اس لئے انہوں نے تفصیل کی کہ نفس

میں اصل تحریم ہے اور اموال میں اباحت ہے۔

متن المسلم :- ”واما المعتزلة فقسموا الافعال الاختيارية وهى التى يمكن البقاء والتعيش بدونها كاكل الفاكهة مثلا الى مايدرك فيه جهة محسنة او مقبحة فينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة والى مالىس كذا لك ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة اقوال الاباحة تحصيل الحکم الخلق دفعاً للبعث وربما يمنع الاستلزام والحظر لئلا يلزم التصرف فى ملك الغير بغير اذنه وقدمرو لا يرد عليهما انه كيف يقال بالاباحة والحظر العقلين وقد فرض ان لاحكم له فيه لان الفرض ان لاعلم بعله الحكم تفصيلا ولاينا فى ذالك العلم اجمالا اقول يرد عليهما انه يلزم جواز اتصاف فعل بحكمين متضادين فى نفس الامر ولاينفع الاجمال والتفصيل لان اختلاف العلة لا يرفع التناقض فتأمل ، الثالث التوقف لان ثمة حكما معينا من الخمسة ولا ادرى ايها واقع اقول هذا يقتضى الوقف فى الخصوصية ولاينا فى ذالك العلم الاجمالى ، فتدبر“۔

ترجمہ :- لیکن معتزلہ تو ان لوگوں نے ”افعال اختیاریہ“ اور وہ وہ ہے جس کے بغیر بقاء و تعیش ممکن ہو جیسے میوہ کھانا“ کی تقسیم کی ہے ان افعال کی طرف جس کے جہت حسن و قبح کے طریق کو ادراک کیا جاسکے پس یہ پانچ اقسام مشہورہ کی طرف منقسم ہوتے ہیں۔ اور ان افعال کی طرف جس کے حسن و قبح کے طریق کو ادراک نہ کیا جاسکے اور اس قسم میں قبل شرع معتزلہ کے تین اقوال ہیں (پہلا قول) اباحت کا ہے تاکہ خلق اشیاء کی حکمتوں کو حاصل کر کے عبث سے بچا جاسکے اور بسا اوقات استلزام کو منع کیا جاتا ہے۔ (دوسرا قول) حذر و حرمت کا ہے تاکہ ملک غیر میں بلا اذن مالک تصرف کرنا نہ لازم آئے اور اس کی تفصیل گزر چکی ہے اور قول اباحت و قول حرمت پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ کیونکر اباحت عقلیہ اور حرمت عقلیہ کا قول کیا جاتا ہے جب کہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ اس میں عقل کے نزدیک حکم نہیں ہے کیونکہ مفروض یہ ہے کہ حکم کی علت کا تفصیلی علم نہیں ہے اور یہ علم اجمالی کے منافی نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قول اباحت اور قول حذر پر ایک فعل کا دو حکم متضاد کے ساتھ نفس الامر میں اتصاف کا جواز

لازم آتا ہے اور اجمال و تفصیل نفع بخش نہ ہوگا کیونکہ علت کا اختلاف تقاض کو ختم نہیں کر سکتا اسی لئے غور کرو۔ تیسرا قول توقف کا ہے اس لئے کہ اس جگہ پانچوں احکام میں سے ایک حکم متعین ہے اور یہ نہیں معلوم کہ ان پانچوں سے کون واقع ہے، میں کہوں گا کہ یہ وقف فی الخصوصیت کو چاہتا ہے اور یہ علم اجمالی کے منافی نہیں ہے لہذا غور کرو؟

تشریح :- گذشتہ سطور میں فرقہ معتزلہ کے علاوہ علماء حق کے مابین اشیاء کی اباحت و حرمت کے بارے میں اختلاف کا ذکر تھا کہ بعض وہ افعال جس میں شرع وارد نہیں ہے یا ورود شرع کے پہلے افعال کا حکم اہل اباحت کے نزدیک مباح ہے اور اہل حظر کے نزدیک ممنوع ہے، اب مصنف نے اسباب میں معتزلہ کے موقف اور ان کے مابین اختلاف کو ذکر کیا ہے جس کی تفصیل ذیل میں ملاحظہ ہو۔

قوله :- اما المعتزلة فقسما افعال الاختيارية وهي الخ

خیال رہے کہ معتزلہ کے نزدیک قبل ورود شرع بندہ کے افعال دو طرح کے کہلاتے ہیں، افعال اختیاریہ، افعال غیر اختیاریہ، افعال اختیاریہ وہ فعل کہلاتا ہے جس کے بغیر تعیش و بقا ممکن ہو جیسے اکل فواکہ ان علاقوں میں جہاں بطور تفریح طبع فواکہ و اثمار کا استعمال ہوتا ہے۔ اور افعال اختیاریہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ افعال اختیاریہ جس کے حسن و قبح کے طرق کو عقل ادراک کر لیتی ہے دوسری قسم وہ افعال اختیاریہ جس کے حسن و قبح کے طرق کو عقل ادراک نہیں کر سکتی ہے پھر قسم اول (یعنی جس میں جہت حسن و قبح کو بذریعہ عقل ادراک کیا جاسکتا ہے) تو اس کی مشہور پانچ قسمیں ہیں، واجب، حرام، مکروہ، مندوب اور مباح پس عقل نے فعل میں اگر جہت محسنہ قویہ کا ادراک کیا ایسا حسن قوی کہ اس کا ترک قبح اور ذم و عقاب کا باعث ہے تو وہ فعل واجب ہے اس کے برخلاف اگر جہت مقبحہ قویہ کا ادراک کیا ایسا قبح شدید کہ اس کا ارتکاب باعث عقاب اور ترک باعث اجر و ثواب ہے تو وہ حرام ہے۔ البتہ اگر عقل نے قبح ضعیف کا ادراک کیا ایسا ضعیف کہ فعل باعث عقاب نہیں ہے لیکن اس کا ترک فعل کے بہ نسبت اولیٰ ہے تو وہ مکروہ ہے اور اگر عقل نے جہت محسنہ ضعیفہ کا ادراک کیا ایسا حسن ضعیف کہ اس کا کرنا باعث ثواب ہے لیکن ترک سبب عقاب نہیں تو وہ مندوب ہے اور اگر فعل و ترک دونوں جہتیں ثواب و عقاب کی طرف مستدعی نہ ہونے میں مساوی ہیں تو وہ مباح ہے۔

دلیل حصر :- اقسام خمسہ مشہورہ کے پانچ قسموں میں محصور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ افعال نہیں خالی ہیں کہ ان کے دونوں طرف یعنی فعل و ترک یا تو فتح پر مشتمل ہونگے یا نہیں، شق اول پر (یعنی فعل و ترک دونوں فتح پر مشتمل ہے) اگر فعل فتح پر مشتمل ہے تو محرمہ ہے اور اگر ترک فتح پر مشتمل ہے تو واجبہ ہے اور شق ثانی (یعنی فعل و ترک فتح پر مشتمل نہیں ہے) کی تقدیر پر یا تو دونوں میں سے کوئی ایک حسن پر مشتمل ہوگا یا نہیں اگر حسن پر مشتمل ہے تو یہ مندوب ہے اور اگر ترک حسن پر مشتمل ہے تو یہ مکروہ ہے اور اگر فعل و ترک میں سے کوئی حسن پر مشتمل نہیں ہے تو یہ مباح ہے۔

قوله ”والی مالیس کذا لک ولهم فیہ قبل الشرع ثلثة اقوال الخ

اس عبارت میں افعال اختیار یہ کی دوسری قسم ”یعنی وہ فعل جس کے حسن و فتح کی جہت کو عقل ادراک نہیں کر سکتی“ کا بیان ہے اس قسم کے بیان میں معتزلہ کے تین اقوال ہیں ان میں سے پہلا قول اباحت ہے یعنی قبل ورود شرع تمام افعال اختیار یہ بندہ کے لئے مباح ہیں پس فعل و ترک میں اصلاً حرج نہیں کہ جمیع اشیاء کے خلق کی حکمت کی جہت اباحت ہے تاکہ خلق اشیاء کا عبث و لغو ہونا لازم نہ آئے کیونکہ وہ اشیاء اگر مباح نہ ہوئے تو اشیاء کے خلق کی حکمت کا فائدہ فوت ہو جائے گا اور خلق اشیاء کا فائدہ بندہ، کا اس سے انتفاع کرنا ہے پس جب حکمت خلق ہی فوت ہو جائیگی تو عبث و لغو ہونا لازم آئے گا و ہونزہ عن ذالک۔ یہ قول بصرہ کے معتزلیوں کا ہے اور بہت سارے علماء احناف و شوافع بھی اسی طرف گئے ہیں خصوصاً عراقیوں کا یہی مذہب ہے۔ چنانچہ امام محمد نے اسی مفہوم کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جس شخص کو اکل میتہ یا شراب نوشی پر قتل کی دھمکی دی گئی کہ اگر ایسا نہیں کرے گا تو قتل کر دیا جائے گا مکرہ نے ایسا نہیں کیا یہاں تک کہ قتل کر دیا گیا امام محمد فرماتے ہیں کہ مجھے اندیشہ ہے کہ وہ اثم ہوگا کیونکہ اکل میتہ اور شرب خمر حکم نہی سے حرام نہیں تھے اس کا مفاد یہ نکلتا ہے کہ ان کے نزدیک اباحت اصل ہے۔

قوله وربما یمنع الاستلزام۔

اس عبارت سے ماتن نے معتزلہ کے قول اول پر منع وارد کیا ہے جسکو حضرت ماتن نے قدرے تفصیل کے ساتھ حاشیہ میں بھی ذکر کیا ہے۔

”اشارۃ الی ما فی شرح المختصر من انه انما خلق الاشياء لیشتہیہا العبد فیصبر فیثاب علیہ فلا یلزم من عدم الاباحۃ عبث“

یعنی یہ ملازمہ تسلیم نہیں ہے کہ اگر اشیاء مباح نہ ہوں تو حکمت خلق فوت ہونے کے سبب عبث و لغوا لازم آئے گا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اللہ عز شانہ نے اشیاء کو اس لئے پیدا فرمایا کہ بندہ اسے دیکھ دیکھ کر نفس کی اشتہاء کے باوجود صبر کریں تو اس پر ثواب دے جائیں۔ حاصل یہ کہ خلق اشیاء کی حکمت دنیا میں ابتداء اور آخرت میں ثواب کا ترتیب ہے لہذا اشیاء کے مباح نہ ہونے کی وجہ سے عبث و لغوا لازم نہیں آتا جیسا کہ علامہ ابن حاجب نے مختصر میں اور قاضی عسقلانی نے شرح مختصر میں ذکر کیا ہے۔

قوله ”والحظر لئلا یلزم التصرف فی ملک الخ

اس عبارت میں ”افعال اختیار یہ کی دوسری قسم میں معتزلہ کے تین اقوال میں سے دوسرے قول کا بیان ہے اور وہ حظر و حرمت ہے یعنی تمام افعال اختیار یہ میں جہت قبح عام ہونے کے سبب فعل میں حرج ثابت ہے اس لئے اگر اصل میں حظر نہ ہو بلکہ اصل اباحت ہو تو ملک غیر میں بے اذن او تصرف کرنا لازم آئے گا چونکہ تمام اشیاء ملکاً خلقاً و عبیداً اللہ عز شانہ کی ہیں اور وہ شرع کے پہلے اذن الہی نہیں ہے تو بے اذن اس کی ملک میں تصرف کرنا سوگا جو جائز نہیں ہے۔ یہ قول معتزلہ بغداد کا ہے اور بعض حنفیہ و شافعیہ اور امامیہ کا ایک گروہ بھی اسی طرف گیا ہے۔

قوله قدمر۔ مصنف نے اس قول کے رد کی طرف اپنے قول قدمر سے اشارہ کیا کہ مسئلہ شکر منعم میں اس دلیل پر کام کیا جا چکا ہے وہ یہ کہ معتزلہ بغیر استناد شرع اذن عقلی کے قائل ہیں اور عقل اس بات کی اجازت دیتی ہے کہ جب مالک کے ملک میں ضرر نہ ہو تو بغیر اس کے اذن کے اس کی ملک میں تصرف جائز ہے جس طرح صاحب جدار و صاحب مصباح کے جدار و مصباح سے سایہ اور روشنی حاصل کرنا ان دونوں کی اجازت کے بغیر جائز ہے لہذا یہ کہنا کہ اگر اصل حظر نہ ہو تو بے اذن مالک ملک غیر میں تصرف کرنا لازم آئے گا صحیح نہیں۔

قوله ولا یرد علیہا انه کیف یقال بالاباحۃ والحظر الخ

معتزلہ کے مذکورہ دونوں قول، اباحت و حظر پر بعض اعلاظم نے اعتراض کیا ہے کہ معتزلہ

کے مذکورہ دونوں قول پر اجتماع متنافین کا اعتراض پڑتا ہے مگر مصنف کا خیال ہے کہ یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا۔ اعتراض اور پھر مصنف کے جواب کی تقریر ذیل میں ملاحظہ ہو۔

اعتراض:- کی تقریر یہ ہے کہ یہ کلام مذہب معتزلہ پر واقع ہے اور انکا مذہب یہ ہے کہ افعال اختیار یہ کی قسم دوم وہ ہے کہ عقل اسکے جہت محسنہ اور جہت مقبحہ کا ادراک نہیں کر سکتی ہے جسکا مفاد یہ ہے کہ ان افعال میں عقلاً کوئی حکم نہ ہوگا پس جب عقلاً اس میں کوئی حکم نہیں ہو سکتا تو پھر اباحت عقلیہ یا خطر عقلی کا قول کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ فعل مباح ہوگا یا محظور ہوگا یہ دو صورت ان کی جہت محسنہ و مقبحہ ضرور مدرک ہوگی اور یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ اس کی جہت حسن و قبح کا عقلاً ادراک نہ ہو سکے۔ لہذا قول مفروض کے ساتھ اباحت و خطر کا قول کرنا جمع بین المتنافین کا قول کرنا ہے۔

قوله۔ لا ن الفرض أن لا علم بعلة الحكم تفصيلاً الخ

اس عبارت سے ماتن نے معتزلہ کے ہر دو قول، اباحت و خطر پر واقع اعتراض کا جواب دیا ہے۔
جواب:- کا خلاصہ یہ ہے کہ علم دو طرح کا ہوتا ہے ایک علم اجمالی، دوسرا علم تفصیلی
علم اجمالی:- یہ ہے کہ جمیع اشیاء و افعال کا ایک علم اور ایک حکم اجمالاً حاصل ہو جائے اس حیثیت سے کہ کوئی شئی یا کسی فعل کا علم و حکم ایک دوسرے سے متمیز نہ ہو سکے۔
علم تفصیلی:- یہ ہے کہ ہر شئی اور ہر فعل کا علم و حکم تفصیلاً حاصل ہو، اس حیثیت سے کہ ہر شئی اور ہر فعل کا علم و حکم ایک دوسرے سے متمیز اور مشخص ہو جائے۔

پس ماسبق میں یہ فرض کیا گیا تھا کہ ہر شئی و ہر فعل کی جہت محسنہ و جہت مقبحہ علی السبیل التفصیل بذریعہ عقل مدرک نہیں ہو سکتی اس طور پر کہ ہر فعل کا علاحدہ علاحدہ حکم عقل معلوم کر لے، جبکہ یہاں یہ قول کیا گیا ہے کہ جمیع افعال کا صرف ایک حکم اباحت خواہ خطر اجمالاً عقل کو معلوم ہوتا ہے غرض جہاں یہ کہا گیا ہے کہ عقل جہت محسنہ و جہت مقبحہ کا ادراک نہیں کر سکتی وہاں نفی علم تفصیلی کی ہے اور جہاں یہ کہا گیا ہے کہ اباحت یا خطر ہے تو وہاں اقرار و اثبات علم اجمالی کا ہے اور اباحت یا خطر کا حکم اجمالی، علم اجمالی کے اعتبار سے ہر فعل کے جہت حسن و قبح کو تفصیلاً نہ جاننے کے منافی نہیں ہے ایسا ہو سکتا ہے کہ کوئی شئی تفصیلاً نہ معلوم ہو اور اجمالاً معلوم ہو جائے جیسے شکل اول کا نتیجہ قیاس کرتے ہوئے اس کے

کبریٰ کی طرف اجمالاً معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ نتیجہ کبریٰ میں کلیہ ہو۔ نہ کی وجہ سے شامل ہے چنانچہ العالم متغیر وکل متغیر حادث، کی ہیئت قیاسیہ سے جو نتیجہ ”العالم حادث“ حاصل ہوتا ہے وہ پہلے ہی ہمارے قول کل متغیر حادث سے اجمالاً معلوم ہو چکا ہے اس لئے کہ العالم حادث، کل متغیر حادث کا ایک فرد ہے۔

قولہ۔ اقول یرد علیہما انہ یلزم جواز اتصاف الخ

اس عبارت سے ماتن کہنا چاہتے ہیں کہ قول اباحت وقول خطر پر اعتراض مذکور تو وارد نہ ہوگا البتہ قائلین اباحت وخطر پر دوسری جہت سے اعتراض اجتماع نقیضین لازم آئیگا اور اس کے جواب میں اجمال و تفصیل کا فرق نفع بخش نہ ہوگا۔

اعتراض :- اجتماع متنافیین اس طرح لازم آئیگا کہ اہل اباحت و اہل خطر کے قول کو ماننے کی تقدیر پر فعل واحد کا دو حکم متضاد کے ساتھ اتصاف کا جواز لازم آتا ہے یعنی نفس الامر میں فعل واحد کا دو حکم مثلاً وجوب و حرمت یا وجوب و اباحت کے ساتھ متصف ہونا جائز ہو جائے گا۔ بایں طور کہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ کسی خاص فعل میں اس کی جہت خاص کے عدم علم کے سبب اس فعل کا حکم معلوم نہیں ہے پس اس صورت میں ایسا ممکن ہے کہ اس فعل کے لئے نفس الامر اور خارج میں مثلاً ایک حکم وجوب ثابت ہو پھر اہل اباحت و اہل خطر اس میں مزید حکم اباحت یا حکم حرمت مثلاً ثابت کریں۔ تو اس طرح نفس الامر میں فعل واحد کے ساتھ دو حکم حکم وجوب و حکم اباحت یا حکم وجوب و حکم حرمت دونوں مجتمع ہو جائیں گے یہی اجتماع نقیضین ہے کہ وجوب و اباحت یا وجوب و حرمت متناقض ہیں اور اجتماع نقیضین محال لہذا حکم اباحت و حرمت محال ٹھہرا۔

رہا اس اعتراض کے دفع کے لئے اجمال و تفصیل کا فرق دکھانا تو یہ نافع نہیں کیونکہ علت کا اختلاف تناقض کو ختم نہیں کرے گا اس لئے کہ اجمال و تفصیل کا فرق معرفت حکم کی علت میں ہے نہ کہ محل حکم (فعل) میں۔ چونکہ یہاں نفس فعل جو محل حکم ہے میں حکم متضادین یعنی وجوب و حرمت یا وجوب و اباحت کا اجتماع لازم آ رہا ہے، حکم کی علت میں نہیں کہ اجمال و تفصیل کا فرق دکھا کر اجتماع متنافیین ختم کیا جائے۔

قوله۔ فتأمل :- سے غالباً جواب کی طرف اشارہ ہے کہ یہاں نفس الامر میں دو متضاد حکم کے ساتھ فعل واحد کا اتصاف لازم نہیں آ رہا ہے ہاں زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئے گا کہ فعل میں دو حکم ہے ایک حکم نفس الامر میں دوسرا حکم اہل اباحت اہل حذر کے زعم میں نہ کہ نفس الامر میں غرض محل واحد (فعل) میں دو حکم متضاد کا اتصاف دو حیثیت سے ہے ایک جہت نفس الامری دوسری حیثیت زعم اہل اباحت و اہل حذر۔ ایک جہت سے اجتماع نہیں کہ اجتماع متنافین لازم آئے علاوہ ازیں اباحت عدم حرج کے معنی میں ہے اور عدم الحرج اور وجوب کے مابین منافات نہیں ہے اور یہ ظاہر ہے چنانچہ اس مقام پر مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے۔

”اشارة الى أن مبنى الاعتراض على زعم اهل المذهبين وهو العلم بالحكم وعدم العلم بالحكم المخصوص في نظر الشارع نظرا الى خصوصية الفعل، ويمكن أن يجاب بأن الحكم الاجمالي موقت الى ورود الشرع بالخصوص فكان كالا جتهاد فهناك يجب العمل به الى ظهور الصواب مع اتصاف الفعل بالحكمين۔ انتهت۔

قوله في الحاشية ”اشارة الى أن..... الى خصوصية الفعل

اس کے قول فتأمل کے ذیل میں شرح ہو چکی ہے

قوله۔ في الحاشية ويمكن أن يجاب۔

یعنی اجتماع متنافین کا یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ یہ حکم اجمالی (یعنی حکم اباحت یا حکم حذر) کا قول کرنا کسی فعل میں اجتہاد سے حکم کرنے کی طرح ہے یعنی جس طرح کسی فعل میں ایک حکم اجتہادی ہوتا ہے حالانکہ ایسا ممکن ہے کہ اس فعل میں عند اللہ کوئی دوسرا حکم ہو لیکن پھر بھی اس حکم اجتہادی پر عمل کرنا واجب ہے پس اسی طرح حکم اجمالی اباحت یا حذر ہے پھر بھی عمل کرنا واجب ہے اگرچہ نفس الامر میں اس کا کوئی دوسرا حکم ہو۔ الحاصل فعل دو حکم متضاد کے ساتھ متصف ہونے کے باوجود ممنوع نہیں ہے جیسے کسی مسئلہ کا حکم اجتہادی و حکم نفس الامری ممنوع نہیں۔

قوله ”الثالث التوقف لان ثمة حكما معيناً من الخ

اس عبارت سے افعال اختیاریہ کی دوسری قسم میں معتزلہ کے تین اقوال میں سے تیسرے اور آخری قول کا ذکر ہے۔ اور وہ ہے توقف۔ اور توقف کا معنی یہ ہے کہ یہاں حکم معدوم ہے یا حکم معین معلوم نہیں ہے چنانچہ قاضی بیضاوی اور علامہ ابن حابط وغیرہا علمائے اصول نے یہی معنی بیان کئے ہیں۔ البتہ بعض علماء نے فرمایا ہے کہ ”قبل ورود شرع کسی فعل کے کرنے پر ثواب و عقاب کا مستحق نہ ہونا توقف کا معنی ہے یہ معنی حضرت شیخ ابو منصور ماتریدی کی طرف منسوب ہے بلکہ معتزلہ کے علاوہ بہت سے علماء حق بھی اس طرف گئے ہیں۔ جیسے ابو منصور ماتریدی صاحب ہدایہ برہان الدین مرغینانی اہل حدیث وغیرہ ابن امیر حاج نے تقریر میں کہا ہے کہ یہی مذہب شیخ ابوالحسن اشعری ابوبکر صیرفی شافعی کا ہے بلکہ اکثر شافعیہ کا یہی رجحان ہے جیسا کہ عبدالعزیز بن احمد بن محمد بخاری نے کشف البرز دوی میں کہا ہے یہاں تک کہا گیا ہے کہ یہی مذہب اہلسنت ہے حتیٰ کہ صحابہ میں حضرت ابوبکر، حضرت عمر، اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہم وغیرہم کا بھی یہی مذہب تھا۔

وجہ توقف :- اصحاب توقف نے اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس جگہ احکام خمسہ مشہورہ میں سے کوئی حکم بالضرور ہے مگر چونکہ شریعت وارد نہیں ہوئی نہ ہی اس کی معرفت میں عقل کو دخل ہے اس لئے ہم نہیں جانتے کہ ان احکام میں سے کونسا حکم یہاں پر واقع ہے لہذا ہم نے توقف کا قول کیا کہ امر مسکوت عنہ میں توقف ہی اصل تقویٰ ہے۔

قوله۔ اقول هذا يقتضى الوقف فى الخصوصية ولاينا فى الخ

اس عبارت سے ماتن نے اہل توقف کے قول پر اعتراض کیا ہے کہ اس جگہ احکام خمسہ میں سے ایک حکم معین کا ہونا اور اس حکم معین کے وقوع کا علم نہ ہونا زیادہ سے زیادہ اسبات کو مقتضی ہے کہ کسی خاص فعل کی طرف نظر کرتے ہوئے حکم کا علم نہیں ہو سکا ہے یہ اسبات کا مقتضی نہیں ہے کہ قاعدہ کلیہ سے حکم کا مطلقاً علم ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ کسی خاص فعل کے حکم کا عدم علم، اس فعل کے حکم اجمالی کے علم کے متنافی نہیں ہے چنانچہ ایسا ہو سکتا ہے کہ قاعدہ کلیہ مجملہ سے اس فعل کے حکم اجمالی کا علم حاصل ہو جائے مگر اس فعل خاص کا حکم خاص نہ معلوم ہو سکے الغرض حکم اجمالی یہاں ممکن ہے لہذا توقف نہیں ہو سکے گا۔

قوله فتدبر۔ فتدبر سے اعتراض مذکور کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔

جواب :- یہ ہے کہ قائلین توقف جو یہ کہتے ہیں کہ ہم کو حکم کا علم نہیں ہے اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ خاص فعل کی طرف نظر کرتے ہوئے حکم کا علم نہیں ہے رہے قاعدہ کلیہ کی طرف نظر کرتے ہوئے تو اس اعتبار سے وہ بھی توقف کا قول نہیں کرتے ہیں۔

تقریر دیگر :- ماتن کے قول ”اقول يلتقي“ کی دوسری تقریر بھی کی جاتی ہے۔

وہ اس طرح کہ اصحاب توقف کا یہ کہنا کہ ”یہاں احکام خمسہ میں سے ایک حکم معین ضرور ہے مگر ان میں سے کون حکم ثابت و واقع ہے معلوم نہیں ہے تو ان کا یہ قول حکم مخصوص کے عدم علم کو متقاضی ہے اس سے نفس حکم کے علم کی نفی نہیں ہوتی تو پھر کیونکر علی الاطلاق حکم کے عدم علم کا قول کرنا صحیح ہوگا۔

اس تقریر پر اس کے قول ”فتدبر“ سے اشارہ اس طرف ہوگا کہ قائلین توقف کی مراد حکم کے عدم علم سے مخصوص حکم کے علم کا عدم ہے نفس حکم کے علم کا عدم نہیں۔

لطیفہ عجیبہ :- بعض علمائے اعلام نے اس جگہ پر عجیب نکتہ بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ معتزلہ کے پہلے دونوں مذہب پر اعتراض کرتے ہوئے مصنف نے کہا تھا کہ اہل اباحت و اہل حذر پر نفس الامر میں دو حکم متضاد کے اجتماع کا الزام وارد ہوگا اور اجتماع متنافیین کے دفع میں اجمال و تفصیل سے فرق کرنا نفع بخش نہ ہوگا، مگر جب معتزلہ کے مذہب سوم اہل توقف پر رد کا موقع آیا تو یہاں ماتن یہ کہہ رہے ہیں اجمال و تفصیل کے سبب فعل مخصوص کا عدم علم فعل عام کے علم کے منافی نہیں ہے غرض جس بات کی نفی کر چکے تھے اسی کا اثبات کر رہے ہیں غالباً اسی تضاد بیانی کو محسوس کر کے ماتن نے حاشیہ میں کہا ہے۔

”یعنی أن المفروض أن العقل لا يدرك نظراً إلى الفعل بخصوصيته منه

فلا يكون القضية المحكوم فيها على ذلك التقدير بدیهية عنده ولا يلزم من هذا أن لا يكون حکم ذلك الفعل مستنبطاً من قاعدة كلية معلومة عقلاً ويكون ذلك حکماً واقعياً لا يتوقف على ورود الشرع ومن ههنا لا يخفى على الفطن أن هذا الإيراد غير الإيراد المورد على المذهبين السابقين إذ مدارهما على انتظار حکم الشرع فيرد عليهما ما اوردا“

”یعنی زیر بحث مسئلہ میں مفروض یہ ہے کہ ہر فعل میں مخصوص حکم کی علت معینہ کا عقل اور ک نہیں کر سکتی ہے، جس کا مفاد یہ ہے کہ ”قضیہ محکوم فیہا“ اس تقدیر پر بدیہی نہیں ہوگا، تاہم ہر فعل کی علت مخصوصہ کی عدم معرفت سے یہ لازم نہیں آتا کہ کسی فعل کا حکم مخصوص جو نفس الامر کے مطابق ضابطہ کلیہ سے مستفاد و مستنبط ہو اس کا بھی علم نہ ہو سکے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں منافات نہیں ہے ہاں علی الاطلاق تمام افعال میں ایک ہی حکم معین لازم کر دینا جیسا کہ پہلے دونوں مذاہب (اباحت و حظر) والوں نے کئے ہیں صحیح نہیں ہے جیسا کہ گذرا پس ہماری اس تقریر سے ذہین و فطین لوگوں پر یہ بات واضح ہوگئی ہوگی کہ اہل توقف پر جو اعتراض ہے وہ دونوں سابقہ مذاہب پر وارد اعتراض کے مغائر ہے چونکہ ان دونوں کا مدار شرع کے حکم منتظر پر ہے لہذا ان دونوں مذاہب پر وہ اعتراض وارد ہوگا جو ہم نے وارد کیا ہے کہ ان دونوں مذاہب پر نفس الامر میں دو حکم متضاد کے ساتھ فعل کے متصف ہونے کا جواز لازم آتا ہے اور اجمال و تفصیل کا فرق اجتماع متنافیین کو ختم نہیں کرے گا، اسلئے کہ پہلے دونوں مذاہب والوں نے جمیع افعال میں علی الاطلاق اباحت یا تحریم کا حکم لگایا ہے اور یہ فرض کیا گیا ہے کہ ہر فعل کی جہت مخصوصہ کی معرفت نہیں ہو سکتی، اور جب جہت مخصوصہ کا علم نہیں ہوگا تو ایسا ہو سکتا ہے کہ بعض فعل میں جہت محسنہ موجبہ ہوں جس کا علم اللہ عز وجل کو ہو تو اس وقت جہت محسنہ کے اعتبار سے حکم وجوب کا ہوگا اگر شرع وارد ہوئی تو اسی کے موافق وارد ہوگی جیسا کہ رمضان المبارک کے آخری روزہ کے وجوب کا حکم وغیرہ۔ جب تو اس صورت میں لاجرم وجوب و حرمت یا وجوب و اباحت کا اجتماع لازم آئے گا اور اجمال و تفصیل بھی نافع نہ ہوگا۔ اس کے برعکس مذاہب ثالث (اہل توقف) پر اعتراض کا مقصد یہ تھا کہ مفروض ہر فعل میں علت مخصوصہ معینہ کی عدم معرفت ہے اور علت مخصوصہ کی عدم معرفت کسی فعل کے حکم مخصوص کی معرفت کے جو نفس الامر کے مطابق ہو ضابطہ کلیہ سے مستنبط ہو منافی نہیں ہے اس سے یہ مقصود نہیں ہے کہ ایک ہی حکم ہو جو جمیع افعال کو عام اور شامل ہو جیسا کہ پہلے دونوں مذاہب والوں کا قول ہے۔

متن المسلم :- ”تنبیہ“ الحنفیۃ قسموا الفعل الی ما هو حسن لنفسه لا یقبل

السقوط کالایمان او یقبل کالصلوة منعت فی الاوقات المکروهة والی ما لایغیرہ
ملحق بالاول وهو فیما لا اختیار للعبد فیہ کالزکوة والصوم والجمع شرعت نظراً

الى الحاجة والنفس والبيت او غير ملحق كالجهاد والحد و صلوة الجنابة فانها بواسطة الكفر والمعصية واسلام الميت وهكذا اقسام القبح، الامر المطلق مجردا عن القرينة هل للحسن لنفسه لا يقبل السقوط كما اختاره شمس الائمة او لغيره كما في البديع لثبوت الحسن في المأمور به اقتضاء فيثبت الادنى“

ترجمہ:- حنفیہ نے تقسیم کی ہے فعل کی حسن لعینہ، کی طرف جو سقوط کو قبول نہیں کرتا جیسے ایمان، یا سقوط کو قبول کرے جیسے نماز چنانچہ وہ اوقات مکروہ میں ممنوع ہے۔ (اور تقسیم کی ہے) حسن لغیرہ کی طرف جو حسن لعینہ کے ساتھ ملحق ہو اور وہ وہ ہے جس میں بندہ کو اختیار نہ ہو جیسے زکوٰۃ، روزہ، حج، نظر کرتے ہوئے حاجت فقیر، نفس اور بیت اللہ، کی طرف مشروع ہوا ہے، یا حسن لعینہ کے ساتھ ملحق نہ ہو جیسے جہاد و حدود اور نماز جنازہ، بیشک وہ کفر، معصیت اور میت کے مسلمان ہونے کے واسطے سے مشروع ہوا ہے اور اسی طرح قبیح کے بھی اقسام ہوں گے، امر مطلق جو قرینہ سے خالی ہو تو کیا ایسا امر حسن لنفسہ غیر قابل سقوط کے لئے آتا ہے جیسا کہ شمس الائمہ سرحدی کا مختار ہے یا حسن لغیرہ، کے لئے آتا ہے جیسا کہ بدیع میں ہے مأمور بہ میں اقتضاء حسن ثابت ہونے کی وجہ سے پس اس سے ادنی ثابت ہوگا۔

تشریح:- قوله ”الحنفية قسموا الفعل الى ما هو الخ

افعال کے حسن و قبح کو ذاتی و عقلی ثابت کرنے کے بعد، فعل حسن اور فعل قبیح کے اقسام کو بر بنائے مذہب حنفیہ، درج بالا عبارت میں بیان کیا ہے ان قسموں کو اجمالاً و تفصیلاً ذیل کے سطور میں ملاحظہ کرو۔

اجمال:- فعل کی دو قسمیں ہیں (۱) فعل حسن، (۲) فعل قبیح،

(۱) فعل حسن کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) حسن لنفسہ، (۲) حسن لغیرہ، (۱) حسن لنفسہ کی دو قسمیں ہیں، وہ حسن جو غیر قابل سقوط ہو (۲) وہ حسن جو قابل سقوط ہو۔ (۲) حسن لغیرہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حسن لغیرہ ملحق بحسن لنفسہ (۲) حسن لغیرہ غیر ملحق بحسن لنفسہ، اسی طرح۔ فعل قبیح کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ، (۱) قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح غیر محتمل سقوط ہو (۲) قبیح محتمل سقوط ہو۔ (۲) قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(۱) قبیح لغیرہ ملحق بقیح لعینہ۔ (۲) قبیح لغیرہ غیر ملحق بقیح بعینہ

تفصیل:۔ حنفیہ نے بطور استقرار فعل حسن کی اولاد دو قسمیں کی ہیں قسم اول۔ حسن لنفسہ ہے اور وہ فعل ہے کہ حسن ذات فعل میں ہو ثبوت حسن میں واسطہ فی العروض، بلکہ واسطہ فی الثبوت کو بھی دخل نہ ہو۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ حسن ہے جس کا حسن مامور بہ سے کبھی ساقط نہ ہو بلکہ ہمیشہ حسن ہی رہے اور وہ مامور بہ مکلف پر واجب رہے جیسے ایمان یعنی حضور نبی کریم ﷺ کی تصدیق قلبی ان تمام باتوں میں جو من عند اللہ لیکر آئے ہیں۔ پس یہ تصدیق کبھی بھی حتیٰ کہ حالت اکراہ میں بھی بندہ مکلف سے ساقط نہیں ہوتی ارشاد بانی ہے ”الامن اکوہ وقلبه مطمئن بالايمان ماتن نے اس جگہ حاشیہ میں کہا ہے۔

ای التصديق القلبي فانه لا يسقط بالا كراه فانه كمال النفس بذاته. انتھت۔

یعنی ایمان سے تصدیق مراد ہے اس لئے کہ اقرار باللسان حالت اکراہ میں کبھی ساقط ہو جاتا ہے لیکن تصدیق قلبی قطعاً کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتی۔ اس حاشیہ کی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے کہ ماتن نے مسئلہ ایمان میں ان لوگوں کا مذہب اختیار کیا ہے جن کے نزدیک اقرار باللسان ”ایمان کا جز ہے نہ شرط ہے بلکہ دنیا میں محض اجراء احکام کے لئے اقرار شرط ہے اس لئے منافق عند اللہ مومن نہ ہوگا بعد عہد نبوت صرف اجراء احکام نبویہ کے اعتبار سے مسلمان کہا جاتا ہے۔

قوله او يقبل كالصلوة في الاوقات المكروهة۔

اس عبارت میں حسن لنفسہ کی دوسری قسم کا بیان ہے۔ اور وہ وہ ہے جس کا حسن اوقات میں سے کسی وقت یا عذر میں سے کسی عذر کی وجہ سے، سقوط کو قبول کرتا ہے جیسے نماز چنانچہ وہ اوقات مکروہہ میں ممنوع ہے، یونہی حالت حیض و نفاس میں اجماعاً ساقط ہو جاتی ہے جیسے اقرار حالت اکراہ میں حالانکہ نماز فی نفسہا حسن ہے کہ اس میں ابتداء سے انتہاء تک اقوال و افعال کے ذریعہ رب کی تعظیم ہے اور اسکی ثناء ہے، اس کے لئے خشوع ہے اور اسی کے لئے قیام کرنا اور اسکی بارگاہ میں جلسہ کرنا ہے وغیرہ۔

اس جگہ مصنف نے حاشیہ آرائی کرتے ہوئے کہا۔

”ويسقط بالحیض والنفاس اجماعاً فی التحریر ان كان لذواتها لا يتخلف

فحرمتها لعروض قبح خارج، اقول المراد من السقوط عدم اعتباره فی الاحکام

والعارض قد یزید اعتباره علی الذاتی فی الحکم كالضرورة فی اباحۃ المیتۃ فتدبر " انتہت۔
یعنی حالت حیض ونفاس میں نماز اجماعاً ساقط ہو جاتی ہے کہ ان دونوں حالتوں میں نماز قبیح
لذاتہ ہے، اور اس وقت اس میں حسن ذاتی و حسن خارجی باقی نہیں رہتا۔ مگر امام ابن ہمام نے تحریر میں اس
پر اعتراض کیا ہے کہ افعال کا حسن اگر ذاتی ہو تو اس کا ذات سے تخلف نہیں ہوتا اس لئے کہ مقتضی ذات کا
ذات سے تخلف ممتنع ہے لہذا اوقات مکروہہ میں نماز کا حسن ذاتی زائل نہیں ہوگا البتہ نماز کو عرض عارض
کی وجہ سے قبح عارض ہوا ہے اور یہاں عارض ہے نماز کا اوقات مکروہہ میں واقع ہونا۔ یونہی حالت حیض
ونفاس میں نماز کا حسن ذاتی متخلف نہیں ہوتا البتہ اس پر عرض عارض کی وجہ سے قبح عارض ہے اور یہاں
عارض ہے نماز کا ناپاک حالت میں وقوع۔

صاحب تحریر کا جواب دیتے ہوئے ماتن کہتے ہیں کہ "حسن کے سقوط سے مراد اس کا احکام
میں معتبر نہ ہونا ہے، چنانچہ اس لئے کہ سقوط حسن سے مراد احکام میں حسن ذاتی کا معتبر نہ ہونا ہے حائضہ
ونفساء سے حالت حیض ونفاس میں نماز ساقط ہے کہ نماز کا حسن ذاتی ان دونوں کے حق میں غیر معتبر
ہے۔ جیسا ان پر نماز واجب نہیں رہتی نہ ہی قضا واجب ہوتی ہے۔ اور رہا عارض تو اس کا اعتبار حکم میں کبھی
ذاتی سے بھی بڑھ جاتا ہے جیسے ضرورت، اباحت میتہ میں، دیکھو میتہ کی حرمت ذاتی ہے مگر ضرورت
کے عارض ہونے کی وجہ سے میتہ مباح ہو گیا کہ اباحت میتہ کے حکم میں ضرورت عارضہ، حرمت ذاتی
سے بڑھ گئی ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ اس کا حسن ذاتی ساقط نہیں ہوا بلکہ قبح عارض غالب ہو گیا ہے صحیح نہیں
کیونکہ اس تقدیر پر حائضہ ونفساء کے حق میں نماز ذاتی کے بالمقابل مزید قبیح ہو جائے گی کہ عارض کبھی
ذاتی سے بڑھ جاتی ہے۔

قوله۔ والی ما لغيره ملحق بالاول وهو فیما الخ

درج بالا عبارت میں مصنف نے فعل کی دوسری قسم یعنی حسن لغیرہ اور اس کی قسموں کو ذکر کیا ہے۔
حسن لغیرہ اس کو کہتے ہیں کہ اس فعل میں ذاتی طور پر کوئی حسن نہ ہو نہ حسن میں اس کو دخل
ہو بلکہ اس میں حسن غیر کی وجہ سے آیا ہو وہ غیر خواہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العروض ہو۔
حسن لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں

(۱) حسن لغیرہ ملحق بالحسن لعینہ :- یعنی فعل میں بذاتہ کوئی حسن نہیں ہے بلکہ غیر سے ملحق ہو نیکی وجہ سے فعل میں حسن آ گیا۔ یہ قسم اس فعل میں متحقق ہوتی ہے جس میں بندہ کو اختیار نہیں رہتا پس یہ غیر اسوقت فعل اختیاری نہ ہوگا۔ بلکہ وہ غیر فعل میں حسن کو ثابت کرنے کے لئے واسطہ اور سفیر محض ہوگا۔ اور اس کو ملحق بالاول یا ملحق بالحسن لعینہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ غیر اگرچہ فعل میں حسن کے ثبوت کیلئے واسطہ ہوتا ہے لیکن عقل جب اس وصف کو فعل میں لحاظ کرتی ہے تو بادی النظر میں حکم لگا دیتی ہے کہ یہ وصف ذات فعل ہی کی وجہ سے ہے البتہ عقل جب پھر اس کی علت کا ادراک کرتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ فعل میں یہ وصف غیر کی طرف نظر کرتے ہوئے ثابت ہے اسی لئے یہ ملحق بالحسن لعینہ کہلایا جیسے زکوٰۃ، صوم، حج، نظر کرتے ہوئے حاجت فقیر، نفس، اور بیت کی طرف مشروع ہوئے ہیں۔

قوله كالزکوة والصوم یاد رہے کہ ماتن کی عبارت، کالزکوٰۃ والصوم والالحج، کی دو طرح توجیہ کر سکتے ہیں۔ پہلی توجیہ یہ ہے کہ فعل زکوٰۃ، صوم اور حج کے لئے واسطہ، دفع حاجت فقیر، قہر نفس، اور شرف بیت ہے..... دوسری توجیہ یہ ہے کہ واسطہ صرف حاجت، نفس اور بیت ہیں۔

پہلی توجیہ :- کے مطابق زکوٰۃ مشروع ہوئی ہے حاجت فقیر کو دفع کرنے کیلئے، صوم مشروع ہوا ہے قہر نفس کے لئے اور حج مشروع ہوا ہے شرف بیت کے لئے مگر یہ واضح امر ہے کہ دفع حاجت فقیر کے لئے، حاجت ضروری ہے، قہر نفس کے لئے نفس لازم ہے اور شرف بیت کے لئے بیت اللہ ضروری ہے اس لئے ان امور و افعال کے مشروعیت کی نسبت دفع حاجت، قہر نفس، اور شرف بیت کی طرف نہ کر کے زکوٰۃ کی مشروعیت کی نسبت صرف حاجت کی طرف کی گئی ہے، مشروعیت صوم کی نسبت قہر نفس کی طرف نہ کر کے صرف نفس کی طرف کی گئی اسی طرح مشروعیت حج کی نسبت شرف بیت کی طرف نہ کر کے محض بیت کی طرف کی گئی غرضیکہ اس تقدیر پر زکوٰۃ، صوم، حج کیلئے وسائط دفع حاجت اور شرف بیت ہیں مگر مشروعیت کی نسبت مضاف کے بجائے مضاف الیہ کی طرف مناسبت کی وجہ سے کی گئی ہے۔ اور یہ وہ وسائط ہیں جن میں بندہ کو اختیار حاصل نہیں ہے چنانچہ شرف بیت میں بندہ کا غیر مختار ہونا ظاہر ہے اور دفع حاجت فقیر میں نظر کرتے ہوئے حاجت کی طرف بندہ غیر مختار ہے کیونکہ حاجت فقیر اختیاری نہیں ہے بلکہ محض اللہ عز شانہ کے پیدا کرنے سے ہے۔ رہا قہر نفس کا غیر اختیاری ہونا تو یہ بھی نظر کرتے ہوئے

شہوت نفس کی طرف غیر اختیاری ہے کہ شہوت اختیار عہد سے نہیں ہے بلکہ اللہ عز شانہ کے پیدا کرنے سے ہے۔ مصنف کے عبارت کی یہ توجیہ صدر الشریعہ کی توضیح، اور سعد الدین قفٹازانی کی تلمیح کے مطابق ہے چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ ان افعال کے لئے دفع حاجت، قہر نفس اور زیارت بیت اللہ وسائل ہیں۔

دوسری توجیہ:- مصنف کی عبارت، الحاجۃ والنفس والبیۃ کی دوسری توجیہ یہ ہے کہ زکوٰۃ، صوم، اور حج کے لئے حاجت، نفس اور بیت بعینہ وسائل ہیں حاجت کو دفع، نفس کو قہر، اور بیت کو شرف کی قید سے متعین کر کے واسطہ بنانا صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر حاجت کے بجائے دفع حاجت کو، نفس کے بجائے قہر نفس کو اور بیت کے بجائے شرف بیت کو وسائل مانے جائیں تو واسطہ اور ذوالواسطہ دونوں متحد ہو جائیں گے اس لئے کہ دفع حاجت بعینہ زکوٰۃ ہے، قہر نفس بعینہ صوم ہے اور زیارت بیت نفس حج ہی کہلاتا ہے۔ لیکن اگر دفع حاجت کے بجائے صرف حاجت کو زکوٰۃ کے لئے قہر نفس کے بجائے صرف نفس کو صوم کے لئے اور زیارت بیت کے بجائے صرف بیت کو حج کے لئے واسطہ مانا جائے جیسا کہ ماتن کی عبارت سے بھی ظاہر ہے تو واسطہ و ذوالواسطہ کا متحد ہونا لازم نہ آئے گا۔

حاصل یہ کہ زکوٰۃ، صوم اور حج امور ثلاثہ کے لئے صرف حاجت فقیر، نفس اور بیت علی سبیل الترتیب وسائل ہیں، چنانچہ حاجت فقیر متقاضی ہے کہ اغنیاء کے مال کے فاضل سے فقیر کی حاجت کو دفع کرنا ایک فعل حسن ہے جسکو شرعی اصطلاح میں زکوٰۃ کہتے ہیں اور نفس جو کہ ظالم ہے متقاضی ہے کہ نفس کے شہوات ثلاثہ اکل و شرب اور جماع کو روکنے کے ذریعہ نفس کو مقہور کرنا ایک فعل حسن ہے جسکو اصطلاح میں صوم سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی طرح بیت متقاضی ہے کہ اس کی تعظیم مخصوص طریقہ پر فعل حسن ہے جس کو اصطلاح میں حج کہتے ہیں، اور جب یہ وسائل بندہ کے اختیار میں نہیں ہیں اور نہ ان کو عبادت میں کوئی دخل ہے تو یہ وسائل غیر معتبر ٹھہرے گویا وہ امور ثلاثہ (زکوٰۃ، صوم، حج)، منسہبہ بلا واسطہ غیر عبادات خالصہ ہیں مصنف کے قول ”وہو اما ملحق بالاول کالزکوۃ..... والنفس والبیۃ۔“ کا یہ راجح مفہوم ہے اور مصنف کا مختار بھی یہی ہے کہ ان امور میں وسائل نفس حاجت شہوت نفس اور صرف بیت ہیں نہ کہ دفع حاجت، قہر نفس اور زیارت بیت، اس لئے کہ دفع حاجت، عین

زکوٰۃ، قہر نفس عین صوم اور زیارت بیت عین حج ہیں تو پھر حسن افعال کے لئے واسطہ کیسے ہو سکتے ہیں کہ واسطہ و ذوالواسطہ میں تغایر ضروری ہے علاوہ ازیں دفع حاجت، قہر نفس، اور زیارت بیت افعال اختیار یہ میں سے ہیں تو پھر وسائط کیونکر بن سکتے ہیں حالانکہ مصنف نے کہا ہے کہ انما یکون فیمالا اختیار للعبد فیہ یعنی یہ واسطہ فعل اختیاری نہیں ہوگا۔

صدر الشریعہ صاحب توضیح اور علامہ تفتازانی صاحب تلویح کا مختار یہ ہے کہ ان عبادات ثلاثہ کے لئے وسائط دفع حاجت، قہر نفس اور زیارت بیت ہیں وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ فی نفسہ تنقیص مال ہے، صوم فی نفسہ اضرار نفس ہے اور صوم سے نفس کو خالق نفس کی طرف سے مباح کردہ چیزوں سے روکنا ہے اور حج ممکنہ مخصوصہ کی طرف مسافت کو طے کرنا اس کی زیارت کرنا، سفر تجارت اور اماکن و بلدان کی زیارت اور سیر و تفریح کے منزلہ میں ہے غرض ان تینوں عبادتوں میں فی ذاتہا کوئی حسن نہیں ہے اس لئے ضروری ہے کہ اس کے وسائط میں حسن ہوتا کہ وسائط کے حسن سے ان عبادات میں حسن آ سکے۔ رہے محض حاجت فقیر، نفس اور بیت تو ان میں مطلقاً کوئی حسن نہیں ہے لہذا یہ حاجت، نفس اور بیت ان عبادات کے لئے وساطت کی صلاحیت نہیں رکھتے بلکہ وسائط دفع حاجت، قہر نفس اور زیارت بیت ہی ہو سکتے ہیں کہ وہ سب فی انفسہا حسن ہیں۔ رہا یہ کہنا کہ دفع حاجت عین زکوٰۃ، قہر نفس عین صوم اور زیارت بیت عین حج ہیں تو عینیت تسلیم نہیں ہے کہ دفع حاجت زکوٰۃ سے عام ہے۔ قہر نفس صوم سے عام ہے اور زیارت بیت حج سے عام ہے۔

اس تقدیر پر عبادات ثلاثہ (زکوٰۃ، صوم، حج)، کے ”اول“، یعنی حسن لعینہ کے ساتھ ملحق ہونے

کی تقریر اس طرح ہوگی کہ

”وسائط گرچہ فی نفسہا حسن ہیں اور ان کے واسطے سے عبادات ثلاثہ حسن ہو گئے ہیں لیکن یہ وسائط بھی من کل الوجوہ حسن فی نفسہ نہیں ہیں بلکہ وہ وسائط من وجہ حسن ہیں اور من وجہ حسن نہیں ہیں اس لئے کہ فقیر محض اپنی حاجت کی وجہ سے مستحق احسان نہیں ہوا ہے بلکہ وہ احسان کا مستحق اپنے مولیٰ عزوجل کی طرف سے ہوا ہے بندوں کی جہت سے نہیں۔ اور بیت فی نفسہ تو وہ بھی زیارت و تعظیم کا مستحق نہیں ہے کیونکہ یہ بھی دنیا کے جملہ بیوت میں سے ایک بیت ہے۔ اسی طرح نفس بحسب فطرت

اگرچہ خیر و شر دونوں کا محل ہے تاہم نفس معاصی کو زیادہ قبول کرنے والا اور شہوات کی طرف زیادہ میلان رکھنے والا ہے گویا معاصی و شہوات، نفس کا فطری تقاضا ہے بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ نفس معاصی و شہوات پر پیدا ہی کیا گیا ہے پس نفس کے فطری تقاضے اور خلقی جبلت کی طرف نظر کرتے ہوئے اس کو مجبور و مقہور کرنا حسن نہیں ہوگا۔

قوله اوغير ملحق كالجهد والحد و صلوٰۃ الجنازۃ الخ

اس عبارت میں ماتن نے حسن لغیرہ کی دوسری قسم کی طرف اشارہ کیا ہے۔
اس کی دوسری قسم حسن لغیرہ غیر ملحق بالاول یعنی حسن لغیرہ غیر ملحق بالحسن لعینہ ہے اور وہ یہ ہے جس میں غیر اور واسطہ ”صفت حسن“ کے ساتھ متصف ہو بایں طور کہ وہ واسطہ فعل اختیاری ہو اور صفت حسن کے ساتھ بالذات متصف ہو خواہ ذو واسطہ بھی حسن کے ساتھ حقیقتاً متصف ہو خواہ ذو واسطہ حسن کے ساتھ حقیقتاً متصف نہ ہو بلکہ واسطہ کے واسطہ سے متصف ہو بہر دو تقدیر یہ قسم حسن لعینہ کے ساتھ ملحق نہیں ہوگی۔ واسطہ فی الثبوت کی دوسری صورت ”جس میں ذو واسطہ مثلاً فعل، صفت حسن کے ساتھ واسطہ کی تبعیت سے متصف ہوتا ہے، اس کا حسن لنفسہ سے غیر ملحق ہونا ظاہر ہے اور واسطہ فی الثبوت کی پہلی قسم جسمیں واسطہ و ذو واسطہ دونوں صفت (حسن) کے ساتھ متصف ہوتے ہیں“ کا حسن لنفسہ سے غیر ملحق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ واسطہ کی اس قسم میں ذو واسطہ کی صفت غیر معتبر رہتی ہے اور واسطہ کی صفت حسن کے اعتبار سے ذو واسطہ میں صفت کا لحاظ ملحوظ ہوتا ہے غرض واسطہ فی الثبوت کی یہ قسم واسطہ فی العروض سے زیادہ قریب ہے اور واسطہ فی العروض کا حسن لنفسہ سے غیر ملحق ہونا ابن من الظہور ہے۔

حسن لغیرہ غیر ملحق بالحسن لعینہ..... کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ واسطہ اور غیر ذو واسطہ اور فعل کے وجود سے موجود ہو جاتا ہے اور ذو واسطہ کے ادا کر لینے سے واسطہ ادا ہو جاتا ہے جیسے جہاد، حدود اور نماز جنازہ۔ چنانچہ جہاد دفع کفر کے واسطہ سے، حدود دفع معاصی کے واسطہ سے، اور صلوٰۃ الجنازہ اسلام میت کے واسطہ سے حسن ہے۔ جہاد و حدود ان دونوں میں گرچہ عباد اللہ کی تعذیب، اور بلاد کی تخریب ہے۔ ایسے ہی صلوٰۃ الجنازہ بظاہر عبادت اصنام و جہاد کے مشابہ ہے لیکن جہاد دفع کفر،

اور اعلاء کلمۃ اللہ کے واسطے سے حسن ہو گیا، اور اعلاء کلمۃ الحق جو جہاد کے لئے واسطہ ہے محض فعل جہاد ہے حاصل ہو جاتا ہے، جہاد کے بعد اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے اب کسی امر آخر کی ضرورت نہیں رہتی، اسی طرح اقامت حدود، عباد اللہ کو معصیت کے ارتکاب سے روکنے کے واسطے سے حسن ہو گیا اور زجر عباد (دفع معصیت) جو اقامت حدود کا واسطہ ہے محض اقامت حدود سے حاصل ہو جاتا ہے، یونہی صلوٰۃ الجنائزہ، اسلام میت کی تعظیم اور اس کے حق کی ادائیگی کے واسطے سے حسن ہے کیونکہ مسلمان کی تعظیم و توقیر فی نفسہ حسن ہے پس تعظیم مسلم کے حسن کے واسطے سے میت کی طرف استقبال کر کے اسکی مغفرت کی دعاء کرنا فعل حسن بن گیا اور یہ تعظیم مسلم جو صلوٰۃ الجنائزہ کا واسطہ ہے محض صلوٰۃ الجنائزہ سے حاصل ہو جاتا ہے اب اس کے بعد کسی امر آخر کی ضرورت نہیں رہتی۔

دوسری قسم :- حسن لغیرہ غیر ملحق بالحقن لعینہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ ذوالواسطہ کے موجود ہو جانے سے واسطہ موجود نہیں ہوتا نہ ہی اس کے ادا کر لینے سے واسطہ ادا ہوتا ہے بلکہ واسطہ کے وجود و تحقق اور اسکی ادائیگی کے لئے کسی امر آخر کی ضرورت پڑتی ہے جیسے وضو جو کہ فی نفسہ تبرید، تنظیف اعضاء اور اللہ کی عظیم نعمت پانی کی اضاعت ہے تاہم وضو اللہ عز شانہ کی خاص عبادت نماز کے واسطے سے حسن ہو گیا مگر نماز جو وضو کے حسن کا واسطہ ہے محض فعل وضوء سے ادا نہیں ہوتی بلکہ اس کے لئے ایک فعل آخر کی ضرورت پڑتی ہے اور وہ ہے ایجاہ صلوٰۃ کا قصد اور اسکا ایقاع ہے چنانچہ اس لئے اگر وضوء میں قصد کیا تو وہ قربت مقصودہ ہو جاتا ہے جس پر متوضی کو ثواب ملتا ہے۔ اسی طرح سعی الی الجمعہ فی نفسہ جسم و جان اور نفس و روح کو تعب و مشقت میں ڈالنا اور اضاعت وقت ہے مگر ادائیگی جمعہ کے واسطے سے سعی فعل حسن ہو گیا تاہم نماز جمعہ جو سعی کے حسن ہونے کا واسطہ ہے صرف سعی سے ادا نہیں ہوتی بلکہ ایک امر آخر کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ مسجد جمعہ میں نماز کا قصد اور اس کا ایقاع ہے۔

تنبیہ :- حسن لغیرہ ملحق بالاول، وغیرہ ملحق بالاول کی تفصیل سے آپ کو معلوم ہوا ہوگا کہ مصنف کا مختار ان دونوں قسموں میں یہ ہے کہ واسطہ کا صفت حسن سے متصف ہونا ضروری نہیں ہے چنانچہ واسطہ قسم اول میں سفیر محض ہے حسن کے ساتھ متصف نہیں ہے جیسے حاجت فقیر، نفس اور بیت اسی طرح غیر ملحق بالاول یعنی قسم دوم میں بھی واسطہ صفت حسن کے ساتھ متصف نہیں ہے اس لئے کہا ”انہـ“

بواسطۃ الکفر والمعصیۃ و اسلام المیت“ اس مقام پر ماتن نے اپنے قول ”فانہا بواسطۃ الکفر“ کے ذیل میں حاشیہ میں کہا ہے۔

”اشارۃ الی أن الواسطۃ فی الفعل لا یجب ان تكون حسنة فاندفع ما قبل أن الواسطۃ ما یكون حسن الفعل لاجل حسنہا“ یعنی اس میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ فعل کے واسطہ کا صفت حسن کے ساتھ متصف ہونا ضروری نہیں ہے لہذا مندفع ہو گیا وہ جو کہا گیا ہے کہ واسطہ وہ ہے جس کے حسن سے فعل، حسن ہوتا ہے۔

حاصل یہ کہ مصنف کے نزدیک مفضی الی الخیر کا خیر ہونا ضروری نہیں ہے جس طرح مفضی الی الشر کا شر بالذات ہونا ضروری ہے۔

محاکمہ: گذشتہ اوراق میں ملحق و غیر ملحق کی جو تصریحات مصنف کے حوالہ سے گذریں اس سے ظاہر ہے کہ مصنف نے وسائط بعیدہ کو اختیار کیا ہے اور وسائط قریبہ کو ترک کیا ہے کیونکہ حاجت فقیر، نفس اور بیت، ایسے ہی کفر، معصیت اسلام میت، زکوٰۃ، صوم اور حج، ایسے ہی جہاد، حدود اور صلوٰۃ الجنائزہ کے وسائط بعیدہ ہیں جبکہ اول میں وسائط قریبہ دفع حاجت فقیر، قہر نفس، اور زیارت بیت ہیں، اور ثانی میں ہدم کفر، زجر عن المعصیۃ اور تعظیم اسلام میت وسائط قریبہ کہلاتے ہیں۔ اسلئے مصنف کو چاہئے تھا کہ وسائط قریبہ استعمال کرتے تاکہ اکثر مصنفین اصولیین کی راہ سے اختلاف نہ ہوتا نیز مجاز بالحذف کا ارتکاب نہ کرنا پڑتا چونکہ ان وسائط کو قریبہ ماننے کی صورت میں مضاف محذوف ماننا ضروری ہے بلکہ حاشیہ کی تصریح کے خلاف بھی ہے۔ ہاں اگر ان کو وسائط بعیدہ ہی استعمال کرنا تھا تو چاہئے تھا کہ قسم اول کی طرح قسم ثانی میں بھی بعیدہ غیر اختیاریہ وسائط ہی استعمال کرتے حالانکہ انہوں نے ایسا نہیں کیا اسلئے کہ قسم اول میں وسائط بعیدہ غیر اختیاریہ استعمال کیا ہے اور قسم دوم میں بعیدہ اختیاریہ استعمال کیا کہ کافر کا کفر، عاصی کی معصیت اور میت کا اسلام (در حالت حیات) سب اختیاریہ ہیں البتہ ذات کافر، ذات عاصی اور ذات میت وسائط بعیدہ غیر اختیاریہ ہیں۔ الغرض وسائط کی تعیین میں صاحب توضیح و ملوحت وغیرہ کا نظریہ حقیقت سے زیادہ قریب ہے۔

قوله۔ وهكذا اقسام القبح۔

یعنی فعل حسن کی طرح فعل قبیح کی بھی قسمیں ہیں۔ جن کا اجمالاً تذکرہ ہو چکا ہے یہاں ذیل میں اس کی مثالیں ذکر کی جاتی ہیں بقیہ وسائط کی تفصیل کو حسن کے وسائط پر قیاس کرنا چاہئے۔
فعل قبیح کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) قبیح لعینہ، (۲) قبیح لغیرہ،

قبیح لعینہ: یہ ہے کہ قطع نظر اوصاف لازمہ اور عوارض مجاورہ کے جس کی ذات قبیح ہو پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) قبیح لعینہ غیر قابل سقوط۔ جیسے کفر و شرک، زنا وغیرہ (۲) قبیح لعینہ قابل سقوط:۔ جیسے اکل میتہ کی حرمت و قبیح کا سقوط حالت مخمضہ میں۔

(۲) قبیح لغیرہ۔ جس کی ذات قبیح نہ ہو بلکہ وصف خارج کی وجہ سے اس میں قبیح آیا ہو۔
پھر اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(۱) قبیح لغیرہ ملحق بالقیح لعینہ، جیسے غضب جو کہ حرام ہے کہ اس میں غیر کا حق وابستہ ہے لیکن یہ واسطہ مہدرہ ہے اس لئے غضب قبیح لعینہ کے ساتھ ملحق ہے۔

(۲) قبیح لغیرہ غیر ملحق بالقیح لعینہ:۔ جیسے صوم یوم عید۔ کہ صوم فی نفسہ حسن ہے مگر ضیافۃ اللہ سے اعراض کی وجہ سے یوم عید میں صوم قبیح ہے اور جیسے بیع بوقت نہا قبیح ہے کہ فوات جمعہ کی طرف مفضی ہے ورنہ فی نفسہ بیع مباح ہے ارشاد ہے احل اللہ البیع وحرم الرباء۔

قوله۔ الامر المطلق مجرداً عن القرینۃ هل للحسن لنفسه الخ

درج بالا عبارت سے ماتن نے امر مطلق مجرد عن القرینۃ کے بارے میں علماء اصولیین کا اختلاف ذکر کیا ہے اس کی تفصیل کچھ اس طرح ہے کہ۔

امر مطلق یعنی امر کا وہ صیغہ جس میں حسن لعینہ و حسن لغیرہ پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ نہ ہو، قرینہ سے بالکل خالی ہو اور فقط صیغہ امر ہو تو ایسا صیغہ امر حسن لعینہ قابل السقوط پر دلالت کرے گا یا حسن لغیرہ پر دلالت کرے گا شمس الائمہ سرخی کا مختار یہ ہے کہ امر مطلق حسن لعینہ غیر قابل السقوط کے لئے

آتا ہے جس کا مفاد یہ ہوگا کہ وہ امر مامور بہ کے حسن ذاتی پر دلالت کرے گا اس قول کی وجہ یہ ہے کہ امر مطلق طلب حتمی کے لئے آتا ہے اور شارع حکم کی طرف سے طلب حتمی کا ارشاد و خطاب اس بات کو متقاضی ہے کہ وہ مامور بہ، حسن کے انواع میں سے اعلیٰ ہے اور حسن کے انواع میں اعلیٰ حسن لذاتہ غیر قابل السقوط ہے اس لئے امر مجرد، غیر قابل السقوط حسن ذاتی پر دلالت کریگا۔ اسی طرف فخر الاسلام بھی گئے ہیں چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ امر مطلق صفت حسن کا متقاضی ہے اور یہ امر حسن لعینہ کی قسم اول غیر قابل السقوط کو شامل ہے البتہ دلیل کے ساتھ حسن لعینہ کی قسم دوم قابل سقوط کا بھی احتمال ممکن ہے کیونکہ امر حسن ذاتی کو چاہتا ہے اور سقوط عارض ہے اس لئے دلیل خارجی ضروری ہے۔

اس کے برعکس بدیع میں ہے کہ امر مطلق حسن لغیرہ کیلئے آتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ امر حکیم ہے اور تقاضائے حکمت یہ ہے کہ امر جس مامور بہ کا حکم دیگا اس کا حسن ہونا ضروری ہے کیونکہ امر حکیم ایسی باتوں کا حکم نہیں دیتا جس میں حسن نہ ہو غرض بر بنائے اقتضاء حکمت و ضرورت مامور بہ میں حسن ثابت ہے اور جس میں بر بنائے ضرورت اور بطور اقتضاء حکم ثابت ہوتا ہے تو اس میں بقدر ضرورت حکم ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ یہ قاعدہ مسلمہ ہے الضرورة تقتدر بقدرها۔ لہذا امر مطلق میں حسن کے درجات میں ادنیٰ درجہ ثابت ہوگا کہ ضرورت ادنیٰ سے پوری ہو جاتی ہے اور حسن کا ادنیٰ درجہ حسن لغیرہ ہے پس امر مطلق حسن لغیرہ کیلئے آئیگا۔

دونوں مذاہب مذکورہ کے برخلاف بعض لوگوں نے کہا ہے کہ امر مطلق طلب حتمی کیلئے آتا ہے مگر یہ طلب حتمی حسن کے چاروں اقسام کو شامل ہے کیونکہ حکیم امر کی نگاہ میں بعض خاص جگہ میں خاص حسن ہے اور بعض دوسری جگہ میں دوسری قسم کا حسن ہے اس لئے علی الاطلاق حسن کے کسی ایک قسم کو حسن ذاتی یا عارضی کے ساتھ مقید کر دینا صحیح نہیں کہ ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ امر مطلق حسن مطلق کے لئے آتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم علمہ اتم واحکم قدتم بفضلہ العیمیم وبرحمۃ حبیبہ الکریم عز شانہ وصلى الله عليه وسلم الباب الاول من المسلم ثم الان اشرع الباب الثانى بتائيدہ وتوفيقہ وهو حسبی ونعم الوکیل ونعم المولى ونعم النصير۔

الباب الثانی

”فی حکم“

”وہو عندنا خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بفعل المكلف اقتضاء او تخیراً
فنحو واللہ خلقکم وماتعملون لیس منہ“

ترجمہ :- باب دوم حکم میں ہے اور حکم ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو فعل
مکلف سے بطور اقتضاء و تخیر متعلق ہو پس ”واللہ خلقکم وماتعملون“ جیسی آیات حکم سے نہیں
ہیں۔

تشریح :- مقدمہ میں معلوم ہو چکا ہے کہ یہ کتاب ایک مقدمہ، تین مقالات اور ایک خاتمہ پر مشتمل
ہے۔ مقالہ اولیٰ، کلام میں اور مقالہ ثانیہ، احکام کے بیان میں تھا اور مقالہ ثانیہ چار ابواب پر مشتمل تھا،
باب اول حکم کے بیان میں، جسکی شرح گذری۔ اب یہاں مقالہ ثانیہ کے چار ابواب میں سے باب دوم
کا ذکر ہے جس میں حکم کی بحث ہے اس لئے مصنف نے کہا۔

قوله۔ وهو عندنا خطاب الله الخ

اس عبارت سے ماتن نے حکم کی تعریف بیان کی ہے کہ۔

حکم ہم معاشرہ المسلمین کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو مکلف (عقل بالغ) کے
افعال سے حتماً و اباحتہ متعلق ہو۔

خطاب لغت میں ”توجیہ الکلام نحو الغیر للافہام“ کو کہتے ہیں یعنی دوسروں کو سمجھانے کے لئے
کلام کو متوجہ کرنا۔ مگر اس جگہ خطاب مصدر بول کر مفعول مراد لیا گیا ہے اس لئے ”الکلام الموجه“ کے معنی
میں ہے۔ چنانچہ مصنف حاشیہ میں رقمطراز ہیں۔

”الخطاب لغة توجیه الکلام نحو الغیر للافہام ثم نقل الی الکلام الموجه

کذا ذکر السید قدس سرہ“

فوائد قیود:- خطاب کی اضافت اللہ کی طرف کر کے غیر اللہ مثلاً ملکہ اور جن وانس کے خطاب کو حکم سے خارج کرنا ہے کہ ”لا حکم الا للہ“ ثابت ہے۔

اعترض:- خطاب رسول امتی کے حق میں، خطاب مولیٰ و سید ان کے غلام باندی کے حق میں حکم کہلاتا ہے چنانچہ اس لئے اس کی بجا آوری امتی پر اور غلام باندی پر عند الشرع بھی لازم ہے پس حکم کی تعریف میں غیر اللہ کا خطاب داخل ہو گیا اور تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی۔

جواب:- حکم رسول یا حکم سید و آقا کی اطاعت کا وجوب در حقیقت اللہ تعالیٰ ہی کے حکم سے ثابت ہے۔ یا آقا کی اطاعت کا وجوب غلام کے حق میں حکم رسول ہے اور حکم رسول حکم الہی ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے من اطاع الرسول فقد اطاع اللہ۔ حاصل یہ کہ آقا کی اطاعت کا وجوب حکم رسول سے ثابت ہے اور حکم رسول کی اطاعت کا وجوب حکم الہی سے ثابت ہے اس لئے رسول کا حکم امتی کو خواہ سید کا حکم غلام کو در حقیقت اللہ ہی کا حکم ہے۔

اپنے المستعلق ”بفعل المكلف“ سے ان خطاب کو نکالنا ہے جو خطاب اللہ تو ہے لیکن حکم پر مشتمل نہیں ہے جیسے وہ آیات مبارکہ جو نقص و امثال اور ذات و صفات باری تعالیٰ کے متعلق ہیں۔
فعل المكلف میں فعل، فعل جوارح اور فعل قلب دونوں کو عام ہے۔

یاد رہے کہ حکم کی یہی تعریف صدر الشریعہ، امام غزالی اور علامہ ابن حاجب سے بھی منقول ہے مگر ان کی تعریف میں قدرے لفظی فرق ہے چنانچہ ان لوگوں نے ”فعل المكلف“ کے بجائے بافعال المكلفین“ کہا ہے یعنی فعل کی جگہ افعال اور مکلف کے بجائے مکلفین جمع استعمال کیا ہے جب کہ اکثر نے واحد استعمال کیا ہے۔

تفتازانی کا تعقب:- امام غزالی و صدر الشریعہ وغیرہما جن علمائے اصول نے حکم کی تعریف ”افعال المكلفین“ سے کیا ہے علامہ تفتازانی نے ان پر تعقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ ”ان کے قول افعال المكلفین کو اگر اس کے ظاہر معنی مراد پر محمول کیا جائے تو یہ تعریف احکام میں سے کسی شئی کو شامل نہ ہوگی کیونکہ معنی ظاہر مراد لینے کی تقدیر پر ”افعال المكلفین“ کا مطلب یہ ہوگا کہ جملہ مکلفین کے جمیع افعال سے جو خطاب متعلق ہے وہ حکم ہے“ حالانکہ ایسا نہیں اس لئے کہ کسی بھی حکم پر یہ صادق نہیں آتا

کہ وہ ایسا خطاب ہے جو مکلفین کے جمیع افعال سے متعلق ہے۔

پس مراد، افعال سے ”بفعل ما“ ہے یعنی مکلف کے کسی فعل سے جو بھی خطاب متعلق ہو حکم ہے۔ اسکی کامل توضیح سید محقق قدس سرہ نے کی ہے کہ انکا قول ”بافعال المكلفین“ ”زید یرکب الخیل“ کے قبیل سے ہے حالانکہ زید بیک وقت ایک ہی فرس پر سوار ہو سکتا ہے لیکن ”زید یرکب الخیل“ کہنا صحیح ہے۔

اسی طرح افعال المكلفین ”کہنا درست ہے گرچہ حکم پر ایک ہی فعل کا اطلاق ہے اور ایسا بھی نہیں کہ یہاں جمع بولکر واحد مراد لیا گیا ہے بلکہ یہاں یہ مفہوم ہے کہ ”زید کارکوب اس مجموعہ خیل کے جنس سے متعلق ہے مجموعہ تمہار کے جنس سے نہیں مثلاً۔ ایسے ہی انکے قول ”بافعال المكلفین“ کا معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے خطاب کا جنس مکلف کے جنس فعل سے تعلق حکم کہلاتا ہے یہ معنی نہیں ہیکہ جمیع مکلفین کے جمیع افعال سے تعلق کا نام حکم ہے اس لئے کہ آخر الذکر مفہوم ظاہر البطلان ہے

الغرض حکم کی تعریف ہر مکلف کے فعل سے متعلق خطاب کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ اس خطاب کو شامل ہے جو خطاب متعلق ہو ایسے فعل سے جو مکلف کے ساتھ مختص ہے پس اس تاویل سے حضور سید عالم ﷺ کے ساتھ مختص افعال و خواص اور شہادت حضرت خزیمہ جیسے فعل سے اعتراض نہ پڑیگا کہ حکم کی تعریف جامع نہیں ہے!

قوله ”اقتضاء اوتخیراً الخ“ ماتن نے اپنے قول ”اقتضاء اوتخیراً“ سے تعریف حکم کے تہ کے ساتھ اسکے اقسام خمسہ کی طرف اشارہ کیا ہے نیز تعریف حکم پر چند وجوہ سے اعتراض وارد ہوتا ہے اسکے جواب کی طرف اشارہ ہے معنی یہ ہے کہ ہر خطاب حکم نہیں ہوگا بلکہ وہ خطاب الہی جو فعل عبد کے ساتھ بطور طلب یا بطور اباحت متعلق ہو وہ حکم ہوگا۔

یادر رہے کہ طلب و اباحت احکام خمسہ مشہورہ کو عام ہے۔ اس لئے کہ خطاب یا تو طلب سے متعلق ہوگا یا اباحت سے متعلق ہوگا۔ برشق ثانی مباح ہوگا اور بر تقدیر اول (یعنی خطاب طلب سے متعلق ہوگا) وہ طلب فعل سے متعلق ہوگا یا طلب ترک فعل سے متعلق ہوگا بہر دو تقدیر طلب حتمی ہوگا یا طلب غیر حتمی ہوگا اگر طلب فعل حتمی ہے تو وہ وجوب ہے اور اگر طلب ترک فعل حتمی ہے تو حرام ہے اور اگر طلب فعل غیر حتمی ہے تو ندب اور ترک فعل غیر حتمی ہے تو کراہت۔

اعترض:۔ اللہ عز شانہ کا ارشاد ”واللہ خلقکم و ما تعملون“ ایسے ہی خالق کل شئی“ وغیرہا آیات مبارکہ اللہ کا خطاب ہیں اور بندوں کے افعال سے بھی متعلق ہیں اس لئے اس قسم کی آیتیں حد حکم میں داخل ہو گئیں لہذا حکم کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی۔

جواب:۔ یہ ہے کہ ہر حد میں حیثیت کی قید معتبر ہوتی ہے گرچہ حیثیت کی تصریح اس میں نہ ہو پس حکم کی تعریف میں حیثیت معتبر ہے چنانچہ پوری عبارت اس طرح ہے۔

خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بفعل المکلف من حیث ہو مکلف الخ۔

لہذا حکم کی تعریف پر مانعیت سے اعتراض نہ پڑے گا کیونکہ پیش کردہ آیات میں خطاب کا تعلق اس حیثیت سے نہیں ہے کہ وہ فعل عبد ہے۔

مگر حکم کی تعریف میں حیثیت کی قید اعتبار کرنے پر دو وجوہ ہے اعتراض کیا گیا ہے۔

وجہ اول:۔ علامہ تفتازانی نے شرح مختصر کی شرح میں کہا ہے کہ بندہ کے فعل اباحت و ندب اور کراہت کے ساتھ خطاب متعلق ہونے میں حیثیت تکلیف کا اعتبار محل نظر ہے۔

جواب:۔ یہ ہے کہ حکم الہی کی اطاعت دو طریقے سے ہوتی ہے۔ حکم الہی کی اطاعت کی ایک صورت یہ ہے کہ اس حکم کے بارے میں اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھا جائے۔ اطاعت کی دوسری صورت یہ ہے کہ حکم کے مقتضاء پر عمل کیا جائے۔ پس حکم اباحت میں اگرچہ طلب بشرط مشیت مکلف مشروط ہے کہ عمل مباح میں تکلیف کا تصور نہیں ہوتا تاہم عمل مباح میں اباحت کا اعتقاد بہر حال واجب ہے لہذا حکم اباحت میں باعتبار اعتقاد حقیقت تکلیف متحقق ہے یہی حال ندب و کراہت کا بھی ہے چنانچہ فعل مندوب میں ندب ہونے کا اعتقاد اور فعل مکروہ میں کراہت کا اعتقاد واجب ہے۔ بلکہ ان دونوں میں دوسرے اعتبار سے بھی تکلیف متحقق ہے وہ اس طرح کہ ان دونوں (مندوب و مکروہ) میں طلب ترجیحی کے ساتھ تکلیف ہے کہ اول میں مندوب کی بجا آوری پر ثواب دیا جائے گا اور دوم میں مکروہ کے ارتکاب پر عقاب کیا جائے گا۔

وجہ دوم:۔ حکم کی تعریف میں حیثیت مذکورہ کے اعتبار کرنے پر دوسرا اعتراض سید محقق نے کیا ہے۔ کہ

اللہ عز شانہ کا ارشاد ”انکم و ما تعبدون من دون اللہ حصب جہنم الایۃ و عید ہے ج۔

فعل مکلف پر بحیثیت فعل مکلف مترتب ہے لہذا اس کو حکم ہونا چاہئے جبکہ بالاتفاق یہ حکم شرعی نہیں ہے مگر حیثیت کا اعتبار کرنے سے حکم میں دخول لازم آتا ہے اس طرح حکم کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی۔

جواب :- یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے اس ارشاد کا حکم شرعی نہ ہونا ممنوع ہے حق یہ ہے کہ یہ آیت حکم شرعی ہے کیونکہ آیت مملوہ لا تعبدوا شیئاً من دون اللہ وانکم وما تعبدون من دونہ حصص جہنم کے معنی میں ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس تقدیر پر آیت مملوہ حکم ہے کہ اس میں طلب ترک اور اقتضاء ضمنی موجود ہے۔

مندرجہ بالا دونوں اعتراض کے دفع کے لئے ماتن نے حکم کی تعریف میں اقتضاء و تخییر کا اضافہ کیا کہ اعتراض اول اس لئے واقع نہ ہوگا کہ اباحت، ندب اور کراہت میں تکلیف متحقق ہے اور انکم وما تعبدون الایۃ میں ضمناً طلب ہے اس لئے حکم میں شامل ہی ہے رہی، واللہ خلقکم وما تعملون الایۃ تو یہ آیت حکم میں داخل ہی نہیں ہے کہ اس میں اقتضاء و تخییر نہیں ہے بلکہ اس آیت میں فعل عبد کی حالت کی خبر ہے اور اقتضاء و تخییر یا حکم از قبیل انشاء ہے۔

متن المسلم : ”وہہنا ابحات الاول انه لا ینعکس فانه ینخرج منه الاحکام الوضعیۃ فمنہم من زاد ”او وضعا“ ومنہم من لم یزد فتارة یمنع خروجها عن الحدفان الاقتضاء اعم من الصریحی والضمنی والقصة من حیث ہی قصة لا اقتضاء فیہا وما فی التحریر أن الوضع مقدم علیہ لا یضر لصدق الاعم وتارة یمنع كونها من المحدود فانا لانسمى حکماً وان سمي غیرنا ولا مشاحۃ“

ترجمہ :- اور یہاں چند بحثیں ہیں پہلی بحث یہ ہے کہ حکم کی تعریف جامع نہیں ہے اس لئے کہ اس تعریف سے احکام وضعیہ خارج ہو رہے ہیں اس لئے بعض اصولیین نے ”او وضعا“ کا اضافہ کیا ہے اور بعض نے اضافہ تو نہیں کیا لیکن وہ احکام وضعیہ کے خروج کو حد سے منع کرتے ہیں کیونکہ اقتضاء صریحی و ضمنی سے عام ہے۔ اور قصہ، من حیث ہی قصہ، اس میں اقتضاء نہیں پایا جاتا اور وہ جو تحریر میں ہے کہ وضع اقتضاء پر مقدم ہوتا ہے مضر نہیں صدق اعم کی وجہ سے اور کبھی احکام وضعیہ کو محدود میں ہونے سے منع

کیا جاتا ہے اس لئے کہ ہم احکام و ضعیہ کو حکم نہیں کہتے اگرچہ دوسروں نے اس کو حکم مانا ہے اور اصطلاح میں نزاع نہیں۔

تشریح:- قوله وهما اباحت الاول انه لا ينعكس فانه يخرج الخ

حد حکم کو اقتضاء اور تخیر کی قیدوں سے مقید کرنے کے باوجود حکم کی تعریف بے غبار نہ ہو سکی بلکہ اس کے باوجود حکم کی تعریف پر مزید چار زبردست اعتراضات وارد ہوتے ہیں مصنف نے ان کو چار بحثوں میں مع جوابات ذکر کیا ہے۔

درج بالا عبارت میں اباحت اربعہ میں سے بحث اول کا اعتراض مع جواب مذکور ہے اعتراض و جواب سمجھنے سے پہلے دو باتیں اپنے ذہن میں محفوظ کر لیں۔

پہلی بات:- حکم دو طرح کا ہوتا ہے (۱) حکم اصلی یا حکم مقصود بالذات (۲) حکم وضعی یا حکم غیر مقصود بالذات۔

(۱) حکم اصلی (حکم تکلفی) وہ حکم کہلاتا ہے جو مستقلاً ابتداءً مشروع ہو کسی حکم کے ضمن میں تابع ہو کر نہ مشروع ہو جیسے نفس وجوب صلوٰۃ کا حکم۔ وغیرہ

(۲) حکم وضعی (حکم ضمنی) وہ حکم کہلاتا ہے جس کو شارع نے حکم مستقل کا تابع بنا کر وضع کیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ حکم مستقل کا سبب یا شرط یا، دلیل ہو جیسے دلوک شمس کہ وہ سبب ہے وجوب صلوٰۃ کے لئے اور جیسے طہارت کہ وہ شرط ہے صحت صلوٰۃ کے لئے وغیرہ۔

یہ دونوں مثالیں (دلوک شمس اور طہارت) نماز کے حکم مستقل یعنی وجوب کے لئے سبب اور شرط ہیں۔ پس نماز کا حکم وجوبی یہ حکم اصلی ہے اور دلوک شمس مثلاً اور طہارت اس کے لئے حکم وضعی ہے کہ اس حکم اصلی کی ادائیگی کے لئے سبب و شرط ہے۔

دوسری بات:- اقتضاء بھی دو طرح کا ہوتا ہے۔ (۱) اقتضاء صریحی، (۲) اقتضاء ضمنی۔

(۱) اقتضاء صریحی۔ جس حکم کے اقتضاء و طلب پر دلالت واضح قائم ہو۔ جیسے اقامت صلوٰۃ کے اقتضاء و طلب پر اللہ عز شانہ کا ارشاد، اقم الصلوٰۃ نص صریح ہے۔

(۲) اقتضاء ضمنی:- جس حکم کے اقتضاء پر دلالت واضح صریحہ نہ قائم ہو۔

جیسے دلوک شمس کا اقتضاء وجوب صلوٰۃ کے لئے۔

ان دونوں باتوں کو ذہن نشین کرنے کے بعد اب بحث اول کا اعتراض اور اس کا جواب سمجھئے۔
اعتراض کی تقریر:- یہ ہے کہ حکم کی تعریف کو اقتضاء اور تخییر کی قید سے مقید کرنے کے باوجود حکم کی تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ حد مذکور سے احکام وضعیہ ”جنگو شارع نے احکام اصلیہ کے تابع کر کے سبب و شرط، یا رکن اور مانع وغیرہ کے طور پر ذکر کیا ہے“ کا خروج لازم آ رہا ہے جیسے یہ خطاب کہ دلوک شمس وجوب صلوٰۃ کا سبب ہے، طہارت صحت صلوٰۃ کے لئے شرط ہے اور قرأت نماز کے لئے رکن اور نجاست صلوٰۃ کے مانع ہے حالانکہ یہ بالاتفاق احکام ہیں۔

جواب:- کی تقریر یہ ہے کہ اسی اعتراض مذکور سے احتراز کے لئے بعض اصولیین نے حکم کی تعریف میں ”او وضعاً“ کی قید کا اضافہ کیا ہے کہ احکام وضعیہ سب شارع کے وضع کردہ ہیں لہذا دلوک شمس اگر وجوب صلوٰۃ کا سبب ہوا ہے تو وضع شارع ہی کی وجہ سے ہے علیٰ هذا القیاس پس ”او وضعاً“ کی قید اضافی کی صورت میں حکم کی تعریف اس طرح ہوگی کہ ”حکم عبارت ہے اللہ عز شانہ کے اس خطاب اقتضائی، یا تخییری یا وضعی کا جو فعل عبد سے متعلق ہو۔ ظاہر ہے کہ اس تعریف کے مطابق احکام وضعیہ حکم میں داخل رہیں گے۔

قوله۔ ومنهم من لم یزد فتارة یمنع خروجها الخ۔

اعتراض سابق کا گویا یہ دوسرا جواب ہے اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ بعض علماء اصول جیسے امام رازی اور امام سبکی وغیرہ نے ”وضعاً“ کی قید نہیں لگائی ہے ان لوگوں کا دعویٰ ہے کہ احکام وضعیہ سے اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ احکام وضعیہ حد سے خارج ہی نہیں ہیں اس لئے کہ حکم کی تعریف میں جو اقتضاء مذکور ہے وہ اقتضاء صریحی و اقتضاء ضمنی دونوں سے عام ہے پس جب اقتضاء ذکر کر دیا گیا تو دونوں قسموں کو عام اور شامل ہو گیا لہذا اب بار دیگر احکام وضعیہ کو داخل کرنے کے لئے قید وضع کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں رہی کہ خطابات وضعیہ میں گرچہ اقتضاء صریحی نہیں پائی جاتی لیکن اس میں اقتضاء ضمنی ضرور پائی جاتی ہے۔ دیکھو وقت دلوک شمس نماز کے لئے سبب ہے جس کا معنی ”الصلوٰۃ واجبة عند دلوک الشمس“ ہے پس اس میں گرچہ نماز کے لئے اقتضاء وقت کا وجوب صراحتہ مذکور نہیں ہے تاہم

اقتضاء وقت کا وجوب لازماً اس سے مفہوم ہوتا ہے گو کہ وجوب صلوٰۃ کا حکم، وجوب اقتضاء وقت کے حکم کا غیر ہے مگر یہ غیریت وجوب ضمنی کے منافی نہیں ہے۔
حاشیہ میں ہے۔

”ای سلمنا انه غير الاقتضاء لكنه متضمن له لان سببية الزنا لو وجوب الحد في قوة وجوب الحد عند الزنا وعليه ففس“

یعنی ہم کو تسلیم ہے کہ اقتضاء وجوب صلوٰۃ اقتضاء وجوب وقت کا غیر ہے لیکن وہ اس کو متضمن ہے اس لئے کہ وجوب حد کے لئے زنا کا سبب ہونا، عند الزنا وجوب حد کے منزل میں ہے اسی پر احکام وضعیہ کو قیاس کرنا چاہئے۔

قوله۔ والقصة من حيث هي القصة لا اقتضاء فيها،

درج بالا جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ ماتن نے اس عبارت سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض:- کی تقریر یہ ہے کہ اقتضاء کو عام ماننے پر حکم کی تعریف اگرچہ احکام وضعیہ کو شامل ہو کر جامع ہو جاتی ہے لیکن اب حکم کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی کیونکہ اقتضاء کی عمومیت کی تقدیر پر ”قصص“ احکام میں داخل ہوا چاہتے ہیں اس لئے کہ قصص میں اقتضاء ضمنی پائی جاتی ہے چنانچہ قصص واساطیر سے مفہوم ہوتا ہے کہ اصحاب قصہ کے دردناک و ہلاکت خیز داستان کو یا ان کے حسن عمل اور اتباع شریعت کی پیروی کو دیکھ کر افعال سیئہ سے اجتناب کیا جائے اور اعمال صالحہ کی بجا آوری کی جائے اور یہی اقتضاء ضمنی ہے حالانکہ اصولیین نے قصص کو احکام سے نہیں گردانا ہے۔؟؟

جواب:- کا خلاصہ یہ ہے کہ قصہ کے دو اعتبارات ہیں اس کا ایک اعتبار یہ ہے کہ وہ اقوام کی ہلاکت خیز داستان، ان کی تباہیوں کے المناک واقعات ہیں یا ان کے حسین کارنامہ کی حکایت ہے اس اعتبار سے اس میں صراحتہً ضمناً مطلقاً اقتضاء نہیں ہے اس لئے کہ اقتضاء ضمنی کی دلالت کا معنی یہ ہوتا ہے کہ اس پر لفظ بغیر دلیل خارجی کے غیر صریحی طور پر دلالت کرے۔

اور قصہ کا دوسرا اعتبار یہ ہے کہ وہ قصہ کسی دلیل خارجی مثلاً فاعتر یا اولی الابصار کے سبب

واجبۃ الاعتبار ہے جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل مانع نہ ہو بلاشبہ اس اعتبار سے قصہ حکم ہے پس معترض کی مراد قصہ کو حکم کہنے سے اگر بر بنائے اعتبار اول ہے تو ممنوع ہے اور اگر بر بنائے اعتبار ثانی اس کو حکم کہا ہے تو اس کا حکم ہونا مسلم ہے مگر یہ کہنا کہ اصولیین نے اسکو احکام میں سے نہیں شمار کیا ہے ممنوع ہے حاصل یہ کہ قصہ من حیث قصہ اخبار محض ہیں لہذا حکم نہیں ہو سکتا کہ حکم از قبیل انشاء ہوتا ہے البتہ اس حیثیت سے کہ قصہ سے حکم تحریم و ایجاب مفہوم ہو رہا ہے نظر کرتے ہوئے اس پر کہ ہم سے قبل کے شرائع ہمارے لئے حجت و اجبۃ العمل ہیں یا کسی دلیل خارجی مثلاً فاعتر و ایادلی الابصار سے قصہ کا عبرت آموز ہونا سمجھا جا رہا ہے تو یہ حکم ہے۔

حاشیہ میں ماتن نے کہا ہے۔

”ثم لا يرد القصص على ما وهم فانها من حيث هي خبر لا يدل على الحكم

وانما يفهم من مثل قوله فاعتبروا“ انتہت

یعنی قصص سے اعتراض نہ پڑے گا جیسا کہ وہم کیا گیا ہے کیونکہ قصہ من حیث ہی خبر ہے جس

کی دلالت حکم پر نہیں ہوتی البتہ حکم اس کے قول فاعتر و اسے مفہوم ہوتا ہے۔

قوله ”وما في التحرير أن الوضع مقدم عليه لا يضر لصدق الخ

ما سبق سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ حکم کی تعریف میں جن لوگوں نے وضع کی قید کا اضافہ نہیں کیا ہے وہ ”احکام وصیغہ“ کے خروج سے بچنے کے لئے یہ کہتے ہیں کہ اقتضاء کے ذکر کے بعد وضع کے ذکر کی حاجت نہیں رہ جاتی، اس لئے کہ اقتضاء، صریحی و ضمنی سے عام ہے یعنی وضع، اقتضاء میں داخل ہے۔ اسپر امام ابن الہمام صاحب تحریر کو اعتراض ہے۔ ماتن نے درج بالا عبارت میں تحریر میں ذکر اعتراض کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض :- یہ ہے کہ وضع تحقق و وجود کے اعتبار سے مقدم ہوتا ہے اور اقتضاء وضع سے مؤخر ہوتا ہے مثال کے طور پر یہ سمجھو کہ شارع نے سبب صلوٰۃ مثلاً دلوک الشمس کو وجوب نماز کا موجب قرار دیا ہے اور موجب مقدم ہوتا ہے۔ بلفظ دیگر یہ کہیں کہ وقت، وجوب صلوٰۃ کیلئے سبب ہے اور وجوب صلوٰۃ کا حکم تکلفی مسبب ہے اور یہ ظاہر ہے کہ سبب مقدم ہوتا ہے اور مسبب مؤخر ہوتا ہے لہذا وضع بہر حال اقتضاء

پر مقدم ہوگا تو پھر یہ کیونکر کہا جاسکتا ہے کہ وضع، اقتضاء میں داخل ہے کہ مقدم، مؤخر میں داخل نہیں ہوتا۔
جواب:- دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس چیز کو ہم ثابت کرنے کے درپے ہیں تحریر کا اعتراض ہمارے لئے مضرب نہیں ہوگا کیونکہ اقتضاء کا دو معنی ہوتا ہے ایک اقتضاء خاص۔ دوسرا اقتضاء عام، اور اقتضاء عام صریحی و ضمنی دونوں قسموں کو عام ہوتا ہے جبکہ اقتضاء خاص اسکے برعکس صرف اقتضاء صریحی پر ہی بولا جاتا ہے اور حکم کی تعریف میں جس اقتضاء کا ذکر ہے وہ اقتضاء عام ہے جو صریحی و ضمنی (وضع) کو عام و شامل ہے رہا اقتضاء خاص جس کا اطلاق صرف صریحی پر ہوتا ہے مراد نہیں ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ مقدم کا مؤخر میں دخول اس وقت لازم آتا جب ہم وضع کو اقتضاء صریحی میں داخل کرتے جبکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہم اقتضاء سے اسکا ایسا عام معنی مراد لیتے ہیں کہ بیک وقت صریحی و ضمنی دونوں کا اطلاق اور صدق ہو سکتا ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ کوئی ایسا معنی ہو جو مقدم و مؤخر دونوں کو شامل ہو اور زیر بحث مسئلہ میں یہی صورت متحقق ہے۔ ہاں مضائقہ اس میں ہیکہ متقدم من حیث متقدم، متاخر میں داخل ہو اور ہم اسکے قائل نہیں۔

قوله - وتارة يمنع كونها من المحدود فاننا لانسمى حکما الخ-

درج بالا عبارت میں حکم کی تعریف کے جامع نہ ہونے کے اعتراض کا دوسرا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ بعض اصولیین نے کہا ہے کہ حکم کی تعریف پر احکام وضعیہ کے خروج کا اعتراض اس وقت پڑتا جب محدود (حکم) میں احکام وضعیہ داخل ہوتے اور حد اس کو شامل نہ ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں کیونکہ احکام وضعیہ محدود میں داخل ہی نہیں ہیں چونکہ احکام وضعیہ کو ہم درحقیقت حکم ہی نہیں مانتے گرچہ دوسروں نے اس کو حکم کے قبیل سے مانا ہے اور اصطلاح میں کوئی نزاع نہیں مصنف کے نزدیک یہ جواب نہ پاپسندیدہ ہے اس لئے اپنے قول ”وتارة يمنع“ صیغہ ترمیض سے جواب کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تحریر نے اس مقام پر جواب کے ضعف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ اصطلاح میں اگرچہ اختلاف و نزاع نہیں ہوتا لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ لفظ حکم کے وضع کے اعتبار سے اس میں مشاحت کی راہ ہے کیونکہ حکم اصطلاح قدیم میں وضع کے لئے بھی موضوع تھا اس لئے کہ اصطلاح قدیم وضع کو حکم میں داخل کرنے پر جازم و مصر تھا پس اصطلاح جدید کے لئے ایسا داعیہ چاہئے

جو اس کو اصطلاح قدیم سے خارج کرنے کا باعث بنے جب کہ یہاں اخراج کا کوئی باعث نظر نہیں آتا۔

متن المسلم :- ”الشانى من المعتزلة أن الخطاب عندكم اى الكلام النفسى قديم والحكم حادث لثبوت النسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه والجواب أن الحادث هو التعلق فافهم“۔

ترجمہ :- دوسری بحث معتزلہ کی طرف سے یہ ہے کہ خطاب (یعنی کلام نفسی) تمہارے نزدیک قدیم ہے اور ثبوت نسخ کی وجہ سے حکم حادث ہے حالانکہ جس کا قدم ثابت ہے اس کا عدم ممتنع ہے اور جواب یہ ہے کہ حادث وہ تعلق ہے اس لئے سمجھو!

تشریح :- قوله الثانى من المعتزلة أن الخطاب عندكم الخ۔

درج بالا عبارت میں حکم کی تعریف کے ذیل میں ذکر کردہ ابجاث اربعہ میں سے دوسری بحث کا بیان ہے اس بحث میں معتزلہ کی طرف سے اہل حق پر اعتراض کیا گیا ہے کہ حکم کی تعریف خطاب سے کرنا صحیح نہیں کہ تمہارے نزدیک خطاب قدیم ہے اور حکم حادث ہے اعتراض اور جواب کی تفصیل ذیل میں ذکر کی جاتی ہے۔

اعتراض :- معتزلہ کی طرف سے اعتراض یہ ہے کہ حکم کی تعریف تمہارے نزدیک ”خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفين سے کی جاتی ہے اور خطاب کلام نفسی قدیم ہے کیونکہ وہ جنس حروف وصوت اور کلام لفظی کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ دوسری صفت مثلاً سمع، بصر، قدرت و علم وغیرہ کی طرح ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور جب خطاب، کلام نفسی کا نام ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے تو ظاہر ہے کہ اس کا قدم واجب ہوگا اور عدم ممتنع ہوگا، حالانکہ معرف جو حکم ہے حادث ہے اس لئے کہ حکم کے لئے نسخ ثابت ہے اور نسخ بعد وجود حکم، حکم کو معدوم کر دیتا ہے حاصل یہ کہ حکم پر عدم طاری ہوتا ہے اور جس پر عدم طاری ہو اس کا قدم ممتنع ورنہ قدیم ہو جائے گا اسی طرح جس کا قدم ثابت اس کا عدم ممتنع ورنہ قدیم حادث ہو جائے گا۔ پس جب حکم کا عدم ممتنع نہیں ہے کہ اس پر عدم طاری ہوتا ہے نسخ کی وجہ سے۔ تو ثابت ہو گیا کہ حکم قدیم نہیں ہے بلکہ حادث ہے۔

دوسری تقریر :- حکم کے حدوث کی دوسری تقریر اس طرح بھی ہو سکتی ہے کہ

حکم حدوث سے متصف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شئی حلال ہوگئی حرام ہونے کے بعد، پس حکم وہ حلال ہے جو اب حادث ہوا ہے حالانکہ پہلے یہ حکم حلت نہ تھا اور جو حدوث کے ساتھ متصف ہوگا وہ قدیم نہیں ہو سکتا ہے لہذا حکم حادث ہے۔

علاوہ ازیں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ حکم علت حادثہ کا معلل ہے اور ہر وہ شئی جو علت حادثہ کا معلل ہو حادث ہے۔ کبریٰ ظاہر ہے رہے صغریٰ تو اس کا بیان یہ ہے کہا جاتا ہے۔

حلت المرأة بالنکاح و حرمت بالطلاق، یعنی عورت نکاح سے حلال ہوگئی اور طلاق سے حرام ہوگئی، حلال و حرام ہونا حکم ہے جو بند کے فعل نکاح و طلاق کا معلل ہے اور اس میں کوئی خفاء نہیں کہ بندہ اپنے جمیع افعال کے ساتھ حادث ہے حاصل یہ کہ حکم حرمت مرأت و حلت مرأت کی علت، طلاق و نکاح حادث ہے تو حکم بھی حادث ہے کیونکہ حادث کا معلل ہے اور جو حادث کا معلل ہے وہ حادث ہوتا ہے لہذا حکم حادث ہے۔

خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ جب حکم کا حادث ہونا متعین ہے تو حکم کی تعریف خطاب (کلام نفسی) سے کرنا صحیح نہیں کیونکہ خطاب کلام نفسی قدیم ہے پس اس وقت حادث کی تعریف قدیم سے کرنا لازم آئے گا اور یہ ممتنع ہے ورنہ حادث کا قدیم اور قدیم کا حادث ہونا لازم آئے گا والکل باطل۔“

جواب :- کا خلاصہ یہ ہے کہ ”معتزلہ کی دلیل کا کبریٰ۔ یعنی معرف حکم ہے اور ہر حکم حادث ہے ”ممنوع ہے کہ حکم حادث نہیں ہے بلکہ خطاب کی طرح قدیم ہے رہے اس پر حدوث کا طاری ہونا تو یاد رہے کہ حدوث، حکم پر نہیں طاری ہوتا بلکہ افعال عباد کے ساتھ جو حکم متعلق ہے اسی حکم کے تعلق پر حدوث طاری ہوتا ہے اور تعلق کے حدوث سے متعلق کا حدوث لازم نہیں آتا، چنانچہ اس حیثیت سے کہ تعلق حادث ہے حکم پر نسخ کا اطلاق جائز ہے کیونکہ نسخ حقیقت میں حکم کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا بلکہ تعلق حکم کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ نفس حکم قطع نظر فعل عبد کے ساتھ تعلق کے پس وہ قدیم ہے اور یہی معرف ہے اور جب حکم بھی قدیم ہے اور خطاب بھی قدیم ہے تو اب حادث کی تعریف قدیم سے کرنا لازم نہ آئے گا۔

حدوث حکم پر ذکر کردہ وجوہ کا بطلان :- رہے تم معتزلیوں کے ذکر کردہ وجوہ تو وہ سب فاسد ہیں اسلئے کہ تمہارا یہ کہنا کہ ”حکم میں نسخ ثابت ہے اور نسخ عدمی حادث ہے، اس سے مراد اگر

یہ ہے کہ جو حکم ازلی قدیم ہے وہ عدمی حادث ہے! تو یہ ممنوع ہے اور اگر اس سے حکم ازلی قدیم کے تعلق کا عدمی حادث ہونا مراد ہے تو مسلم ہے لیکن اس سے تمہارا مطلوب حدوث حکم ثابت نہیں ہوتا..... ایسے ہی یہ کہنا کہ حکم حدوث سے متصف ہوتا ہے ممنوع ہے اس لئے کہ حادث سے حکم نہیں بلکہ اس کا تعلق متصف ہوتا ہے پس زیادہ سے زیادہ تعلق حکم کا حدوث سے اتصاف لازم آئے گا حکم کا نہیں چونکہ ہمارے قول ”حل الشئ بعد الم تحل (شئ ناجائز ہونے کے بعد حلال ہوئی) کا معنی انہ تعلق الحل بعد الم لیکن متعلقاً (یعنی شئ سے حلت متعلق ہوئی بعد اس کے کہ اس سے پہلے اس کے ساتھ حلت متعلق نہیں تھی) ہے۔ اسی طرح تمہاری تیسری وجہ کا فساد بھی ظاہر ہے چنانچہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ حکم فعل حادث کا معلل ہے نیز وہ فعل حادث اس میں مؤثر بھی ہے یہاں تک کہ لازم آئے کہ حادث، حکم قدیم کے منافی ہے چونکہ علت حادثہ سے مراد مبین ہے یعنی بندہ کا فعل حادث حکم کا مظہر و مبین ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ فعل حادث قدیم کا مظہر و مبین ہو۔ دیکھو مصحف شریف میں مخصوص نقوش والا کلام، قاری قرآن کے منہ سے مخصوص الفاظ وحروف اور مختلف انداز و بیان سے نکلا ہوا کلام حادث ہے مگر یہی کلام لفظی حادث ہوتے ہوئے کلام نفسی قدیم پر دال ہے۔

متن المسلم :- ”الثالث منقوض باحكام افعال الصبي من مندوبية صلوته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته اولاً واجيب بانه لا خطاب للصبي وانما الولي التحريض وله الثواب وعليه الاداء والصحة عقلية لانها تتم بالمطابقة وفيه مافيه“

ترجمہ :- تیسری بحث، حکم کی تعریف افعال صبی جیسے اسکی نماز کا مندوب ہونا، اس کی بیع کا صحیح ہونا اور اولاً حقوق مالیہ اس کے ذمہ میں واجب ہونا وغیرہ احکام سے منقوض ہے اور جواب یہ دیا گیا ہے کہ خطاب صبی سے نہیں ہے البتہ ولی کو تحریض کا خطاب ہے اور اسی کو اس کا ثواب ہوگا اور اسی پر ادال لازم ہے اور بیع کی صحت امر عقلی ہے اس لئے کہ وہ بالموافقت تام ہوتی ہے اور اس میں وہ ہے جو ہے۔

تشریح :- قوله الثالث منقوض باحكام افعال الصبي الخ

درج بالا عبارت سے حکم کی تعریف کے ذیل میں ذکر کردہ اباحت اربعہ میں سے تیسری بحث

کا بیان ہے اس بحث میں بھی ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔

اعتراض :- یہ ہے کہ حکم کی تعریف افعال صبی سے منقوض ہے۔ چنانچہ صبی نے اگر نماز پڑھی تو اس کی نماز مندوب ہوتی ہے، اگر بیع کیا تو اس کی بیع صحیح ہوتی ہے اور اگر غیر کے مال کو تلف کر دیا تو ضمان اس کے مال سے اولاً اس کے ذمہ میں واجب ہوتی ہے وغیرہ اور ندب، صحت اور وجوب حکم ہیں کہ افراد حکم سے ہیں تاہم حکم کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی ہے کیونکہ حکم کی تعریف ”قید مکلف“ سے مقید ہے اور جبکہ صبی مکلف نہیں ہے ہاں اگر مکلف کے بجائے عبد ذکر کیا جاتا تو تعریف، معرف کے جمیع افراد کو شامل ہوتی اور محدود کے چند افراد اس سے خارج نہ ہوتے، الغرض حکم کی تعریف اپنے جمیع افراد کو جامع نہیں ہے۔

قوله واجيب بانه لا خطاب للصبى وانما الولى التحريض الخ

جواب :- کتب شافعیہ میں اس کا یہ جواب مرقوم ہے کہ خطاب صبی سے نہیں ہے بلکہ اس کے ولی سے ہے اور وہ احکام جنکے بارے میں بظاہر وہم ہوتا ہے کہ یہ افعال صبی سے متعلق ہیں درحقیقت ان کا تعلق ان سے نہیں ہے بلکہ یہ احکام فعل ولی ہی سے متعلق ہیں اور ولی ہی کو خطاب ہے کہ وہ صبی کو اعمال شریعہ کی ترغیب دیں۔ چنانچہ صبی کی نماز کے مندوب ہونے کا معنی یہ ہے کہ ولی اس بات کے مامور ہیں کہ وہ صبی کو نماز کی ترغیب دیں اس پر ابھاریں اور اس کی ادائیگی کا حکم دیں حدیث شریف میں ہے — روا اولادکم بالصلوٰۃ وہم انباء سبع سنین۔ (مشکوٰۃ، ترمذی) اس حدیث سے ظاہر ہے کہ ولی سے خطاب ہے اس لئے ولی کو ترغیب و تحریض کا ثواب ہوگا۔ یونہی حقوق مالیہ میں بھی صبی کے مال سے ضمان کی ادائیگی ولی پر واجب ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ خطاب صبی سے نہیں ہے بلکہ ولی سے ہے۔ رہا صبی کی بیع کا صحیح ہونا تو یہ ایک امر عقلی ہے یعنی اس کے صحیح ہونے کو عقل سے جانا جاتا ہے چونکہ صبی کی بیع کے صحیح ہونے کا معنی یہ ہے کہ بیع کی جو حقیقت شریعت میں بیان کی گئی ہے بیع کا اس حقیقت شرعیہ کے موافق ہونا۔ اور حقیقت شرعیہ کے موافق و مطابق بیع اس وقت ہوگی جب صبی کی بیع اس حقیقت شرعیہ کا ایک فرد ہو۔ بلاشبہ صرف اتنی بات جانا کہ یہ بیع حقیقت معتبرہ فی الشرع کے موافق ہے یا نہیں، عقلی ہے اس لئے کہ جو شخص بیع کی حقیقت شرعیہ کو جانتا ہے وہ بذریعہ عقل فوراً اس کی صحت یا فساد کا حکم لگا دیتا ہے

بیان شرع کا محتاج نہیں رہتا۔ پس جب صبی کی بیع پر حکم صحت لگانے کے لئے شرع کی ضرورت نہیں رہی تو گویا اس کی بیع میں حکم ہی نہیں ہوا کیونکہ حکم ہونے کے لئے باتفاق شرعی ہونا ضروری ہے پھر جب صبی کی بیع کی صحت از قبیل حکم نہیں تو اگر اس پر حکم کی تعریف صادق نہیں آتی تو کچھ مضائقہ نہیں۔

قوله۔ فیہ ما فیہ : اس سے جواب مذکور کے ضعف کی طرف اشارہ ہے۔ چنانچہ ماتن نے حاشیہ میں کہا ہے۔

”فیہ اشارة الى ما قيل ان صلوة الصبي مما يثاب هو به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون مندوباً والقول بانه لا ثواب للصبي اصلاً بعيد غاية البعد كيف ويلزم ان تكون صلوة الصبي الذي لا ولي له لغواً الاظهر ان يقال ان ترتب الثواب ليس موقوفاً على التكليف بل جرى عادته تعالى بانه لا يضيع اجر من احسن عملاً فتأمل، مطلب یہ ہے کہ صبی کی عبادت کے ثواب سے انکار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ احادیث صحیحہ وارد ہیں کہ صبی کی نماز کا ثواب اس کو ملے گا البتہ اگر ترک کیا تو اسکو عذاب نہیں ہوگا یہی تو مندوب ہونے کا معنی ہے لہذا اسکی نماز کے ثواب سے انکار کی کوئی وجہ نہیں ہے اور اگر اسکی مندوبیت کا مدار ولی پر ہو جیسا کہ جواب میں کہا گیا کہ خطاب ولی سے ہے اور اسی کو ثواب بھی ملتا ہے تو اس سے یہ لازم آئیگا کہ جس بچہ کا کوئی ولی نہ ہو اسکی نماز لغو ہو جائے یا یہ لازم آئے گا کہ وہ مامور بہ ہی نہ ہو جسکے امر کی وجہ سے ہی نماز کا وجود ہوتا ہے بہر دو تقدیر اضاعت عمل کا قول کرنا لازم آئے گا حالانکہ عز شانہ تعالیٰ کسی بھی عمل کرنے والے کا عمل ضائع نہیں فرماتا جیسا کہ قرآن حکیم ناطق ہے۔

قول حاشیہ ”والاظهر“ سے اعتراض مذکور کے جواب کی اشارہ ہے کہ بچہ کے فعل پر اگرچہ ثواب کا ترتب ہوتا ہے تاہم ثواب کا ترتب فعل صبی کے مندوب ہونے کو لازم نہیں کرتا مندوب اسوقت ہوتا جب یہ خطاب تکلفی ہوتا حالانکہ صبی کے حق میں خطاب تکلفی متصور نہیں ہو سکتا بلکہ فعل پر ثواب کا ترتب اس لئے ہے کہ سنت الہیہ جاری ہے کہ وہ اپنے فضل و کرم سے کسی فعل حسن کرنے والے کا اجر ضائع نہیں فرماتا خواہ وہ صبی غیر عاقل ہی کیوں نہ ہو۔

فیہ ما فیہ کا دوسرا اشارہ: اس طرف ہے کہ حقوق مالیہ میں مال صبی سے حکم ضمان کا

متعلق ہونا یا اسکے ذمہ میں واجب ہونا ایک حکم شرعی ہے اور ولی کا اسکو مال صبی سے ادا کرنا حکم آخر ہے غرض نفس وجوب صبی سے متعلق ہے اور وجوب ادولی سے متعلق ہے اور یہ دونوں دو حکم ہیں کیونکہ اگر اولاً صبی پر واجب نہ ہو تو ولی کا اسکے مال سے ادا کرنا ظلم و زیادتی اور خیانت ہوگی۔

اسی طرح یہ کہنا کہ صبی کی بیع کی صحت امر عقلی ہے غیر مسلم ہے۔ حق یہ ہے کہ صحت بیع کا حکم امر شرعی ہے اس لئے کہ صحت کی دو قسمیں ہیں ایک صحت وہ جو بطلان کے مقابل بولی جائے اور دوسری وہ جو فساد کے مقابل بولی جائے پس تم نے جس صحت کو عقلی کہا ہے وہ بالمقابل بطلان بولی جاتی ہے اور ہم بھی اس کو امر عقلی تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ صحت وہ نہیں ہے جس سے ہماری بحث متعلق ہے کیونکہ بیع صبی کے صحیح ہونے سے مراد وہ صحیح ہے جو فساد کے مقابل بولا جاتا ہے اور یہ صحت امر عقلی نہیں ہے بلکہ شرعی ہے۔

جواب :- فیہ مافیہ کے ضمن میں ذکر کردہ اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ صواب یہ ہے کہ حکم کی تعریف میں لفظ مکلف کے بجائے عبد کہا جائے تاکہ صغیر و کبیر سب کو شامل ہو جائے جیسا کہ صدر الشریعہ نے توضیح میں، علامہ تفتازانی نے تلویح میں کہا ہے اور حاشیہ شرح مختصر میں فاضل مرزا جان نے انہی دونوں کی روش کو اپناتے ہوئے کہا ہے کہ جنہوں نے حکم کی تعریف مکلف سے کی ہے ان پر اعتراضات مذکورہ وارد نہیں ہونگے کیونکہ اس بات کی تصریح کر دی گئی ہے کہ علی الاطلاق صبی کی طرف نسبت کرتے ہوئے حکم نہیں ہے اور حقوق مالیہ میں اسکے مال سے اگرچہ وجوب ہے لیکن اس میں حکم اس کے متعلق ہونے کے اعتبار سے ہے اور یہ ولی پر ہے۔

اصل جواب :- یہ ہے کہ حضرات اصولیین نے جو حکم کی تعریف کی ہے اس حکم سے مراد تکلیفی ہے حکم وضعی نہیں ہے اور فعل صبی سے جو متعلق ہے اگرچہ اسکو بھی حکم کہتے ہیں مگر وہ حکم وضعی ہے تکلیفی نہیں۔ غرض فعل صبی محدود و کافر ہی نہیں ہے لہذا وہ اگر حد سے خارج ہو رہا ہے تو مضر نہیں۔

متن المسلم :- "الرابع انه يخرج ما يثبت بالاصول الثلاثة غير الكتاب

والجواب انها كاشفة عن الخطاب فالثابت بها ثابت به واما عدم عدنظم القرآن منه مع انه كاشف عن النفسى فلان الدال كانه المدلول وما عن الحنفية أن القياس

مظہر بخلاف السنة والاجماع فمبني على انه اصرح في الفرعية فتأمل۔

ترجمہ :- چوتھی بحث یہ ہے کہ حکم کی تعریف سے وہ سب احکام خارج ہوئے جاتے ہیں جو کتاب اللہ کے علاوہ اصول ثلثہ سے ثابت ہیں جواب یہ ہے کہ وہ (اصول ثلثہ) خطاب الہی کا کاشف ہے پس اصول ثلثہ سے جو احکام ثابت ہیں گویا وہ خطاب ہی سے ثابت ہیں، رہا نظم قرآن کو کاشف سے نہ شمار کرنا باوجودیکہ کلام لفظی، کلام نفسی کا کاشف ہے، تو اسکی وجہ یہ ہے کہ دال گویا مدلول ہی ہے اور وہ جو حنفیہ سے منقول ہے کہ قیاس برخلاف سنت واجماع کے، حکم کا مظہر ہے تو اسکی بنیاد اس پر ہے کہ قیاس فرع ہونے میں زیادہ صریح ہے لہذا تامل کرو؟

تشریح :- قوله ”الرابع انه يخرج ما يثبت بالاصول الثلاثة“

یہاں چوتھی اور آخری بحث کا ذکر ہے اس بحث میں بھی حکم کی تعریف پر اعتراض اور پھر اس کے جواب کو بیان کیا ہے۔

اعترض :- کی تقریر یہ ہے کہ حکم کو خطاب کی قید سے مقید کر دینے سے بہت سے احکام شریعہ محدود سے خارج ہو رہے ہیں چونکہ خطاب اللہ کا مصداق صرف قرآن حکیم ہے پس جو احکام خطاب الہی کتاب اللہ سے ثابت ہیں انہیں پر محدود منحصر ہوگا لیکن کتاب اللہ کے علاوہ اصول ثلثہ یعنی سنت رسول اللہ، اجماع امت اور قیاس مجتہدین جن سے احکام شرع کا بیشتر حصہ ثابت ہے تعریف حکم سے نکل جائیں گے اس لئے کہ قول رسول، اجماع امت اور قیاس مجتہدین پر خطاب اللہ کا اطلاق نہیں ہوتا کہ وہ خطاب رسول ہے یا مجمعين امت محمدیہ کا خطاب یا مجتہد کا خطاب ہے۔

قوله. والجواب انها كاشفة عن الخطاب فالثابت الخ

اس عبارت میں اعتراض مذکور کا جواب دیا ہے۔

جواب :- کا خلاصہ یہ ہے کہ حد حکم میں جو خطاب معتبر ہے اصول ثلثہ اسی خطاب کا کاشف و مظہر ہے یعنی اصول ثلثہ سے جو احکام ثابت ہیں درحقیقت وہ خطاب الہی سے ہی ثابت ہیں چنانچہ اسی معنی کر اصول ثلثہ کو، ادلہ احکام، یا احکام کا مثبت کہا گیا ہے اس معنی کو نہیں کہ ان سے احکام بالاستقلال ثابت ہوتے ہیں۔

بعض محققین کا تفرد:- اس مقام پر بعض محققین نے ایک الگ رائی قائم کی ہے کہ

کتاب اللہ، کلام رسول، اجماع مجتہدین اور قیاس مجتہد، اصول اربعہ کے درمیان مثبت للاحکام، و مظہر لاسلام کی حیثیت سے فرق کئے بغیر یہ کہا جائے کہ سنت و اجماع اور قیاس، کتاب اللہ کی طرح، احکام شرع کے ادلہ اور اصول ہیں۔ چنانچہ قرآن حکیم کا خطاب علی سبیل الاستقلال سنت و اجماع اور قیاس کی حجت شرعیہ پر دال ہے۔ سنت کے لئے ما اتاکم الرسول فخذوه و ما نہاکم عنہ فانتہوہ وغیرہا۔ اجماع کے لئے و اتبع سبیل من اناب الخ۔ و من يتبع غير سبیل المومنین نوله ماتولی۔ وغیرہا اور قیاس کے لئے الذین يستنبطونه الخ اور فاعتبروا یا اولی الابصار وغیرہا آیات بینات اور خطابات الہیہ وارد ہیں جن سب کا صریح مفاد یہ ہے کہ قول رسول، اجماع مسلمین اور قیاس مجتہد سے احکام شرع معلوم ہو سکتے ہیں۔

حاصل یہ کہ جب ان تینوں کے لئے صریح خطاب الہی موجود ہے تو یہ کہنا کہ خطاب کی قید لگا دینے سے خطاب رسول، اجماع اور قیاس، حکم سے خارج ہو گئے صحیح نہیں۔

قوله۔ واما عدم عدنظم القرآن منه مع انه کاشف الخ

بحث رابع کے اعتراض کا جو جواب مصنف نے ابھی دیا ہے کہ اصول ثلاثہ خطاب الہی کے لئے مظہر و کاشف ہیں اس حیثیت سے اصول ثلاثہ کو خطاب کہنا صحیح ہے اس جواب پر ایک دوسرا اشکال وارد ہوتا ہے ماتن نے درج بالا عبارت سے اسی اشکال کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس کا جواب ارقام فرمایا ہے۔

اشکال:- یہ ہے کہ کلام نفسی قدیم سے ثابت احکام کے لئے جس طرح اصول ثلاثہ کاشف ہیں ایسے ہی نظم قرآن یعنی کلام لفظی بھی کلام نفسی کا کاشف ہے تو پھر صرف اصول ثلاثہ کو ہی کیوں کو کاشف کہا گیا اور نظم قرآن کو کاشف نہیں کہا جاتا ہے اصول ثلاثہ کو کاشف قرار دینا اور کلام لفظی کو کاشف نہ کہنا تحکم محض ہے اور پھر کلام لفظی کو کاشف کہتے ہیں تو کلام لفظی بھی اصول ثلاثہ کی طرح احکام کی اصل ہوگی اس طرح احکام شرعیہ کے ادلہ و اصول صرف چار نہیں بلکہ پانچ ہو جائیں گے۔

جواب:- کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ تسلیم ہے کہ نظم قرآن، کلام نفسی قدیم کا کاشف ہے لیکن نظم قرآن

کو کاشف اس لئے شمار نہیں کیا جاتا ہے کہ نظم قرآن، کلام نفسی پر دال ہے اور کلام نفسی اس کا مدلول اور کلام لفظی دال اپنی عظمت و تقدس اور اعجاز کی وجہ سے اس مرتبہ پر ہے کہ گویا دال بعینہ مدلول کلام نفسی ہے دونوں میں کوئی فرق ہی نہیں ہے۔ اگر کلام لفظی کو نفسی کا کاشف کہتے تو کلام نفسی و لفظی میں مغایرت ہو جاتی کیونکہ کاشف مکشوف لہ کے مغائر ہوتا ہے اور اس پر کوئی جرأت نہیں کر سکتا کہ کلام لفظی کو من حیث مثبت لہا حکام، کلام نفسی کا مغائر بتائے غرض یہ کہ نظم قرآن کو ادباً کاشف نہیں کہا گیا۔

قوله۔ وما عن الحنفية أن القياس مظهر بخلاف السنة والجماع

درجہ بالا عبارت میں ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے۔

اعتراض:- یہ ہے کہ آپ کی تقریر بالا سے واضح ہو گیا کہ سنت و اجماع اور قیاس تینوں اصول خطاب کیلئے کاشف ہیں حالانکہ اسکے برخلاف بعض حنفیہ کے کلام سے پتہ چلتا ہے کہ خطاب کیلئے کاشف صرف قیاس ہے رہے سنت و اجماع تو وہ دونوں کاشف نہیں بلکہ مثبت ہیں۔ پس جب کاشف تینوں ہیں تو بعض حنفیہ نے صرف قیاس ہی کو کیوں کاشف قرار دیا۔

قوله۔ فمبني على انه اصرح في الفرعية فتأمل۔

اس عبارت سے بعض حنفیہ پر جو اعتراض وارد ہے اسکے جواب کی طرف اشارہ ہے۔

جواب:- یہ صحیح ہے کہ بعض حنفیہ سے منقول ہو گیا کہ صرف قیاس کاشف و مظهر لہا حکام ہے مگر ان کی یہ مراد ہرگز نہیں ہے کہ صرف قیاس ہی کاشف ہے اور سنت و اجماع کاشف نہیں ہیں۔ بلکہ وہ حضرات قیاس کے ساتھ ساتھ سنت و اجماع کو بھی خطاب شرعی کا کاشف و مظهر مانتے ہیں۔ البتہ صرف قیاس پر کاشف کا اس لئے اطلاق کرتے ہیں کہ سنت و اجماع کے بالمقابل خطاب شرعی کی فرعیّت میں قیاس زیادہ صریح اور واضح ہے چونکہ قیاس میں استنباط حکم کے وقت ایک اصل (مقیس علیہ) کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ مقیس علیہ کے حکم کی علت کو سامنے رکھ کر فرع و مقیس کی علت کے اشتراک کی تقدیر پر مقیس علیہ کے حکم کا مقیس میں تعدیہ کیا جاسکے۔ اسکے برعکس سنت و اجماع سے اخذ حکم کیلئے ان دونوں کے علاوہ مزید کسی امر آخر کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اگرچہ یہ دونوں بھی خطاب ازلی شرعی کیلئے کاشف ہیں اور اسکے فرع ہی ہیں مگر قیاس کے بہ نسبت ان دونوں کی فرعیّت اخف و خفی ہے۔ چنانچہ

ان دونوں کی فرعیت کے اخف و اخفی ہونے کی وجہ سے ان علماء نے سنت و اجماع پر مظہر و کاشف ہونے کا اطلاق نہیں کیا اور صرف قیاس کو ہی کاشف کہا۔

متن المسلم :- ”ثم فی تسمیة الکلام فی الازل خطاباً خلاف والحق انه ان فسر بما يفهم كان خطاباً فيه وان فسر بما افهم لم یکن بل فیما لا یزال ویتنی علیه انه حکم فی الازل او فیما لا یزال“

ترجمہ :- پھر ازل میں کلام کو خطاب کہنے میں اختلاف ہے اور حق یہ ہے کہ اگر خطاب کی تفسیر ”ما فہم“ سے کی جائے تو کلام ازل میں خطاب ہوگا اور اسکی تفسیر اگر ”ما افہم“ سے کی جائے تو کلام ازل میں خطاب نہیں کہلائے گا بلکہ وہ کلام غیر ازل میں خطاب ہوگا اور اسی اختلاف پر اسکی بھی بنیاد ہے کہ وہ کلام ازل میں حکم ہے یا غیر ازل میں حکم ہوگا۔

تشریح :- حکم کی تعریف چونکہ خطاب سے کی گئی ہے جس سے مراد کلام ازل قدیم ہے اور اس بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ کلام ازل قدیم ہے لیکن اس کلام کو ازل میں خطاب کہنے میں اختلاف ہے پس مصنف نے اسی اختلاف پر تنبیہ کرنے کا ارادہ کیا جو انکے درمیان واقع ہوا ہے کہ اس کلام کو ازل میں خطاب سے تعبیر کر سکتے ہیں یا نہیں اس لئے کہا ثم فی تسمیة الکلام الخ۔

قوله۔ ثم فی تسمیة الکلام فی الازل خطاباً خلاف

درج بالا عبارت کا حاصل یہ ہے کہ کلام اللہ کو ازل میں خطاب سے موسوم کرنے میں حضرات علماء اصولیین کا اختلاف ہے چنانچہ علامہ ابن حاجب نے مختصر میں کہا ہے کہ بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ کلام ازل میں بھی خطاب ہے اور بعض نے یہ کہا ہے کہ کلام ازل میں خطاب نہیں ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ اصولیین کا یہ اختلاف حقیقی نہیں ہے بلکہ یہ نزاع لفظی ہے اس کی بنیاد تفسیر خطاب پر قائم ہے چنانچہ جن لوگوں نے خطاب کی تعریف ”ما فہم“ سے کی ہے یعنی خطاب وہ کلام ہے جو حال و مآل دونوں میں افہام کا صالح ہو ان کے نزدیک کلام ازل میں بھی خطاب ہے کیونکہ اس کلام پر یہ صادق آتا ہے کہ مال میں جب مخالفین ہونگے تو بھی یہ کلام صالح افہام

ہے۔ اس کے برخلاف جن لوگوں نے خطاب کی تعریف ”ما فہم“ سے کی ہے یعنی وہ کلام ہے جس کا افہام ماضی یا حال میں واقع ہو چکا ان کے نزدیک کلام خطاب نہیں کہلائے گا کیونکہ کلام ازلی پر صادق نہیں آتا ہے کہ ماضی یا حال میں اس کا افہام واقع ہو چکا چونکہ ازل میں جب مکلفین بلکہ جملہ مخلوقات خصوصاً زمانہ ماضی و حال ہی معدوم تھے تو پھر وقوع افہام کا سوال ہی کیا پیدا ہو سکتا ہے ہاں یہ کلام غیر ازل میں یعنی زمانہ مستقبل میں مخاطبین کے پائے جانے کے وقت خطاب کہلائے گا جب مخلوقات قوت سے فعل کی طرف خروج کریں گے۔

اس جگہ ماتن نے حاشیہ اراکی کرتے ہوئے کہا ہے۔

”المراد من صیغۃ ”یفہم“ مطلق الاتصاف الشامل لحال الکلام وما بعده

و کذا المراد من صیغۃ ”افہم“ ”افہام الواقع بالفعل اعم من الماضی والحال“

یعنی خطاب کی پہلی تعریف میں صیغۃ ”یفہم“ سے مراد معنی معلوم حال و استقبال نہیں ہے بلکہ اس سے مراد کلام کا مطلقاً صیغۃ ”افہم“ سے متصف ہونا ہے خواہ یہ اتصاف کلام کی حالت میں ہو یا بعد میں ہو اسی طرح خطاب کی دوسری تعریف میں صیغۃ ”افہم“ سے مراد معنی مشہور ماضی نہیں ہے بلکہ اس سے مراد وہ افہام ہے جو بالفعل واقع ہو خواہ یہ وقوع ماضی میں ہو یا حال میں۔

یاد رہے کہ خطاب کی دونوں تعریف کے برخلاف سید السند نے شرح مختصر کے حوالہ سے کہا ہے کہ خطاب میں علم معتبر ہے چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ فی الجملہ اگر کلام کے افہام کا علم ہو تو وہ خطاب مگر یہ غیر ظاہر ہے کیونکہ لفظ خطاب سے یہ مفہوم نہیں ہوتا کہ اس میں علم بھی ملحوظ ہے۔

ماتن نے حاشیہ میں خیال سید کا رد کرتے ہوئے کہا کہ کلام کو خطاب ہونے کے لئے فقط علم ہی معتبر نہیں ہے بلکہ دو باتوں میں سے ایک بات معتبر ہے ایک یہ کہ یا تو بالفعل افہام ہو دوسرے یہ کہ فی الحال علم ہو کہ یہ کلام مآل میں افہام کا صالح ہے مگر یہ دعویٰ بھی ادعاء محض ہے۔

قوله۔ ویبتنی علیہ انہ حکم فی الازل اوفیما الخ

اس عبارت میں ماتن نے اصولیین کے ایک دوسرے اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ حکم ازل میں پایا جاتا ہے یا نہیں۔ بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ حکم ازل میں پایا جاتا ہے جب کہ

بعض دوسرے لوگوں کا کہنا ہے کہ حکم ازل میں نہیں پایا جاتا ہے۔

ماتن کہتے ہیں کہ حکم کے ازل و غیر ازل ہونے میں اختلاف کا مدار خطاب کے ازل و غیر ازل ہونے پر ہے پس جنہوں نے خطاب کو ازل کہا ہے ان کے نزدیک کلام ازل میں حکم ہے اور جو یہ کہتے ہیں خطاب ازل میں نہیں پایا جاتا ہے ان کے نزدیک حکم غیر ازل ہے۔

اعتراض:- یہاں ایک مشہور اعتراض ہے وہ یہ کہ حکم ازل کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ حکم کی تعریف خطاب اللہ المتعلق بافعال المكلفین سے کی گئی ہے اور اس میں شک نہیں کہ تعلق حادث ہے اور حد حکم میں چونکہ تعلق کا اعتبار ہے اور تعلق جب حادث تو حکم حادث ہے اس لئے حکم کو ازل کہا صحیح نہیں۔

جواب:- یہ ہے کہ حکم کی تعریف میں تعلق سے اس کا معنی عام مراد ہے کیونکہ تعلق تجزی و تعلقی کو عام ہے اور حادث صرف تعلق تجزی ہے تعلقی نہیں۔ تعلق تجزی حادث یہ ہے کہ کلام کا بالفعل مکلف کی طرف متوجہ ہونا یہاں تک کہ مکلف مشغول ذمہ ہو جائے اور تعلق تعلقی یہ ہے اس کا اس حیثیت سے ہونا کہ وہ طلب ہو اس سے جو موجود ہوگا۔ یہ تعلق قدیم ہے اور یہی حکم میں معتبر ہے اول نہیں کہ وہ حادث ہے پس جو تعلق معتبر ہے وہ حادث نہیں اور جو حادث ہے وہ معتبر نہیں غرض یہ کہ جنہوں نے خطاب یا حکم کو ازل سے متعلق نہیں مانا ہے ان کے نزدیک تعلق کا معنی حادث تجزی مراد ہے اور جنہوں نے خطاب یا حکم کو ازل میں مانا ہے ان کے نزدیک تعلق کا معنی اعم تعلقی مراد ہے۔

متن المسلم :- ”ثم الاقتضاء ان كان حتما لفعل غير كف فلايجاب وهو

نفس الامر النفسى او ترجيحاً فالندب او الكف حتماً فالتحريم او ترجيحاً
فالمكروه والتخيير الاباحة والحنفية لاحظوا حال الدال فقالوا ان ثبت الطلب
الجازم بقطعى فالافتراض والتحريم او بظنى فلايجاب وكرهية التحريم
ويشار كانهما فى استحقاق العقاب بالترك ومن ههنا قال محمد رحمه الله تعالى
كل مكروه حرام تجوزاً والحقيقة ما قالاه انه الى الحرام اقرب هذا“۔

ترجمہ :- پھر اقتضاء و طلب اگر کسی فعل غیر کف کا لزومی و وجوبی طور پر ہو تو حکم ایجاب ہے اور یہ
بعینہ امر نفسی ہے، یا ترجیحی طور پر ہو تو حکم ندب ہے اور اگر اقتضاء کف فعل کا لزومی و وجوبی طور پر ہو تو حکم

تحریم ہے یا ترجیحی طور پر ہو تو حکم مکروہ ہے اور اگر بطور تخییر ہو تو اباحت ہے اور حنفیہ نے ”وال“ کی حالت کا لحاظ کیا ہے چنانچہ اس لئے ان حضرات نے کہا ہے کہ طلب جازم اگر دلیل قطعی سے ثابت ہو تو (فعل میں) حکم افتراض ہے اور (کف میں) کراہت تحریم ہے اور ایجاب و کراہت تحریم دونوں کے دونوں افتراض و تحریم کے ساتھ، ترک کے باعث استحقاق عقاب میں شریک ہیں۔ اسی وجہ سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ہر مکروہ مجازاً حرام ہے اور حقیقت وہ ہے جو شیخین نے کہا ہے کہ مکروہ، حلال کے بہ نسبت حرام کے زیادہ قریب ہے۔ اسکو یاد رکھو!

تشریح: جب حکم کی تعریف اور اس سے متعلق اباحت سے مصنف فارغ ہوئے تو حکم کی تقسیم کا ارادہ کیا چونکہ حکم کی تعریف میں مذکور دو قیدوں یعنی اقتضاء و تخییر کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ تقسیم ہے اس لئے کہا تم الاقتضاء الخ۔

قوله۔ ثم الاقتضاء ان كان حتما لفعل غير كف الخ

مندرجہ بالا عبارت سے ماتن نے حکم کے اقسام خمسہ مشہورہ کو بیان کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ تعریف حکم میں جو اقتضاء و طلب معتبر ہے وہ اقتضاء و طلب فعل غیر کف سے متعلق ہوگا یا کف فعل سے متعلق ہوگا بہر دو صورت وہ طلب حتمی و ایجابی ہوگا یا ترجیحی ہوگا یا پھر کف و فعل بہر دو صورت اختیاری ہوگا پس اگر حتمی و جوبی طور پر فعل غیر کف کا اقتضاء و طلب ہو اس حیثیت سے کہ مخاطب کو ترک کا اختیار نہ رہے تو یہ حکم ایجاب ہے۔ اور خیال ہے کہ یہی ایجاب درحقیقت امر نفسی ہے کہ اس سے معنی مصدری مراد نہیں ہے بلکہ وہ معنی مراد ہے جو ذات موجب کے ساتھ قائم ہے اور وہ فعل النفسی ہے جس پر فعل اللفظی دال ہے غرض ایجاب وہ کلام ہے جو حکم فعل کا مقتضی ہے اور وہ اللہ عز و شانہ کا خطاب ہے جو بعینہ کلام نفسی کہلاتا ہے اور اگر فعل غیر کف کا حتم نہیں بلکہ ترجیحاً طلب ہو بایں طور کہ طالب فعل کے نزدیک ترک فعل کے بہ نسبت طلب فعل کو ترجیح ہو گو کہ ترک فعل کو بھی تجویز مرجوح حاصل ہوتا ہم طلب فعل رائج ہو تو وہ حکم ندب ہے اور فعل غیر کف کے برعکس اگر حتمی و جوبی طور پر کف فعل کا اقتضاء و طلب ہو اس حیثیت سے کہ مخاطب کو فعل کا اختیار نہ رہے تو وہ حکم تحریم ہے اور اگر کف فعل کا حتم نہیں بلکہ ترجیحاً طلب ہو بایں طور کہ طالب کف کے نزدیک فعل کے بہ نسبت کف کو ترجیح حاصل ہو گو کہ فعل

کو بھی تجویر مروج حاصل ہوتا ہم کف رائج ہو تو وہ حکم مکروہ ہے۔
حاصل یہ کہ حد حکم کی قید اقتضاء کے اعتبار سے حکم کی کل چار قسمیں ہیں ایجاب، تحریم، مندب
اور کراہت رہی قید تخیر تو اس میں صرف ایک قسم ہے اور وہ یہ ہے جس میں فعل و کف دونوں مساوی ہو تو
وہ اباحت ہے اس طرح نفس حکم کی کل پانچ قسمیں ہو گئیں۔

قولہ والحنفية لاحظوا حال الدال فقالوا ان ثبت الطلب الخ

حکم کی تقسیم مذاق حنفیہ پر :- اس عبارت سے حکم کی تقسیم مذاق
حنفیہ پر کی ہے خیال رہے کہ حکم کی گذشتہ تقسیم، نفس حکم حقیقی یعنی خطاب نفسی مدلول کی طرف نظر کرتے
ہوئے ہے جس پر خطاب لفظی دال ہے لیکن حنفیہ نے جب دیکھا کہ دلیل قطعی سے ثابت شدہ احکام،
دلیل ظنی سے ثابت شدہ احکام کے مغائر ہوتے ہیں نیز دلیل قطعی کی دلالت قطعی اور دلیل ظنی کی دلالت
ظنی ہوتی ہے تو ان لوگوں نے مدلول کی حالت کا لحاظ نہ کر کے تقسیم میں دال یعنی کلام لفظی کی حالت کا
اعتبار کیا ہے۔ اس لئے یہ تقسیم حقیقت میں دال کی ہے حکم (مدلول) کی نہیں، مگر دال کی تقسیم سے حکم
(مدلول) کی بھی تقسیم ہو جاتی ہے پس حکم کی تقسیم نظر کرتے ہوئے دال کی حالت کی طرف کی اور کہا ان
ثبت الطلب الجازم الخ۔

یعنی طلب جازم اگر ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جسمیں بالکلیہ شبہ نہ ہو تو یہ حکم افتراض ہے
مرطلب فعل سے متعلق ہو۔ اور حکم تحریم ہے اگر طلب جازم کف سے متعلق ہو۔ اور اگر طلب جازم ایسی
دلیل ظنی سے ثابت ہو جسمیں شبہ ہو تو یہ ایجاب ہے اگر طلب فعل سے متعلق ہو۔ اور حکم کراہت تحریم ہے
مرطلب کف سے متعلق ہو اور اگر طلب جازم نہیں بلکہ طلب رائج ہو اور فعل غیر کف سے متعلق ہو تو یہ
حکم مندب ہے اور فعل کف سے متعلق ہو تو کراہت تنزیہی ہے اور اگر طلب بالکل نہ ہو بلکہ فعل و کف میں
اختیار ہو تو اباحت ہے اس طرح حکم کی کل سات قسمیں ہوتی ہیں۔ افتراض، ایجاب، تحریم، کراہت
تنزیہی۔ کراہت تحریمی، مندب اور اباحت۔

دلیل حصر :- یہ ہے کہ حکم میں طلب ہے یا نہیں بر تقدیر ثانی اباحت ہے اور بر تقدیر اول
طلب جازم ہے یا طلب رائج۔ بر تقدیر ثانی طلب رائج فعل غیر کف سے متعلق ہوگا یا کف فعل سے

متعلق ہوگا، اگر فعل غیر کف سے متعلق ہے تو مذہب ہے اور کف سے متعلق ہے تو کراہت تنزیہی ہے۔ اور بر تقدیر اول یعنی طلب جازم ہے تو وہ دلیل قطعی سے ثابت ہے یا دلیل ظنی سے ہوگا۔ ثن ثانی پر اگر طلب فعل سے متعلق ہے تو ایجاب ہے اور کف سے متعلق ہے تو کراہت تحریم ہے۔ اور اول پر یعنی دلیل قطعی سے ثابت ہو اگر طلب فعل سے متعلق ہو تو افتراض ہے اور کف سے متعلق ہو تو تحریم ہے۔

قوله۔ ویشار کانہما فی استحقاق العقاب بالترک۔

درج بالا عبارت سے بتانا چاہتے ہیں حنفیہ کے نزدیک ایجاب و کراہت تحریم اگرچہ افتراض و تحریم کے مغائر و مخالف ہیں کہ وہ آپس میں ایک دوسرے کی قسم ہیں مگر وہ دونوں ان دونوں کے ساتھ بعض احکام میں شریک ہیں پس جس طرح فرض کے ترک کے سبب بندہ عقاب کا مستحق ہوتا ہے اسی طرح واجب کے ترک کے سبب بھی عقاب کا مستحق ہوگا، یونہی جس طرح حرام کے ارتکاب کے سبب عقاب کا مستحق ہوتا ہے اسی طرح کراہت تحریمی کے ارتکاب کے سبب بھی عقاب کا مستحق ہوگا کیونکہ ایجاب، فعل واجب کے ترک کے سبب، افتراض کے ساتھ فعل فرض کے ترک سبب استحقاق عقاب میں مشترک ہے یعنی فرض و واجب اور مکروہ تحریمی اور حرام کے مابین ترک فعل اور ترک کف فعل کے سبب استحقاق عذاب میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں مشترک ہے اسلئے تارک فرض کی طرح تارک واجب، اسی مرتکب حرام کی طرح مرتکب مکروہ تحریمی بھی عقاب کا مستحق ہے۔

قوله ومن ہما قال محمد رحمہ اللہ تعالیٰ الخ

یہ عبارت مندرجہ بالا عبارت ”ویشار کانہما فی استحقاق العقاب بالترک“ پر متفرع ہے معنی یہ ہے کہ جب ایسا ہے کہ ایجاب و کراہت تحریم، افتراض و تحریم کے ساتھ استحقاق عذاب میں مشترک ہیں تو اسی وجہ سے حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ہر مکروہ کو حرام مجازاً کہا ہے یعنی مکروہ پر حرام کا اطلاق مجازی طور پر ہے حقیقی نہیں۔ چنانچہ امام محمد وجوب و مکروہ کے منکر کی تکفیر نہیں کرتے جیسا کہ آپ فرض و حرام کے منکر کی تکفیر کرتے ہیں پس اگر ان کے نزدیک مکروہ پر حرام کا اطلاق معنی حقیقی پر ہوتا تو مکروہ کے منکر پر کفر کا قول کرتے جیسا کہ منکر حرام کی تکفیر کرتے ہیں جبکہ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ امام محمد کے نزدیک مکروہ پر حرام کا اطلاق مجازی ہے اس مناسبت سے کہ مکروہ میں حرام کی طرح ترک کف کے سب

استحقاق عقاب ہوتا ہے اس کے برعکس حضرات شیخین یعنی امام اعظم ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے بر بنائے حقیقت فرمایا کہ مکروہ تحریمی بعینہ حرام نہیں ہے بلکہ حلت کے بہ نسبت حرمت سے مکروہ تحریمی زیادہ قریب ہے استحقاق عذاب میں مشترک ہونے کے سبب حضرات شیخین نے مکروہ کو حرام نہ کہہ کر اقرب الی الحرام اس لئے کہا ہے کہ مکروہ وہ فعل ہے جس کا ثبوت دلیل ظنی سے ہو اور حرام وہ ہے جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو۔ اور دونوں میں فرق ظاہر ہے کہ ظنی سے ثابت ہونے والا قطعی سے ثابت ہونے والے کے منزل میں نہیں ہو سکتا اس لئے مکروہ بعینہ حرام نہیں ہو سکتا البتہ حرام سے قریب تر ہو سکتا ہے۔

ماتن نے تجوز اور الحقیقہ کے لفظ سے اشارہ کیا ہے کہ مکروہ پر حرام کے اطلاق میں فقہاء احناف کا اختلاف لفظی ہے حقیقی نہیں اس لئے کہ امام محمد نے مکروہ کو اگر حرام کہا ہے تو بر بنائے تجوز کہا ہے اور شیخین نے مکروہ کو اقرب الی الحرام کہا ہے تو بر بنائے حقیقت کہا ہے پس اس فرق کو یاد رکھو!

متن المسلم: "واعلم انهم جعلوا اقسام الحكم مرة الايجاب والتحريم واخرى الوجوب والحرمة فحمل بعضهم على المسامحة وبعضهم على انهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان معنى افعال اذانسب الى الحاكم سمي ايجاباً واذا نسب الى الفعل سمي وجوباً"

ترجمہ: - اور جان لو کہ اصولیین نے حکم کی قسموں کو کبھی ايجاب و تحریم کا نام دیا ہے اور کبھی وجوب و حرمت کا پس بعض علماء نے اصولیین کے کلام کو مسامحت پر محمول کیا ہے اور بعض نے اس پر کہ وجوب و حرمت اور ايجاب و تحریم متحد بالذات ہیں اور مختلف بالاعتبار ہیں کیونکہ معنی افعال جب حاکم کی طرف منسوب ہو تو اسے ايجاب کہتے ہیں اور جب فعل کی طرف منسوب ہو تو اسے وجوب کہتے ہیں۔

تشریح:- قوله۔ واعلم انهم جعلوا اقسام الحكم مرة الايجاب والخ۔

مندرجہ بالا عبارت سے ماتن نے اصولیین کے کلام میں تداخل و تراحم دکھایا ہے اور کہا ہے کہ حضرات اصولیین حکم کی قسموں کو کبھی ايجاب و تحریم کا نام دیتے ہیں جیسا کہ انقسام حکم کے مقام میں ابھی گذرا۔ اور کبھی حکم کی قسموں کو وجوب و حرمت سے تعبیر کرتے ہیں جیسا کہ فقہ کی تعریف "العلم بالا حکام

الفرعية الشرعية“ میں احکام سے وجوب و حرمت وغیرہی مراد لیتے ہیں اور ایجاب و وجوب اور تحریم و حرمت کے مابین جو تراحم ہے مخفی نہیں۔

قوله۔ فحمل بعضهم على المسامحة

اس عبارت سے کلام اصولیین میں واقع تراحم کے ایک جواب کی طرف اشارہ ہے۔
دفع تراحم :- یعنی کلام اصولیین میں جو بظاہر تراحم و تدافع نظر آتا ہے اسکو دفع کرتے ہوئے بعض علماء نے کہا ہے کہ کلام اصولیین مسامحت پر محمول ہے۔

مسامحت کا معنی یہ ہے کہ مقسم (حکم) میں یا قسم (وجوب و حرمت) میں تاویل کی گئی ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ ایجاب و تحریم کے بجائے وجوب و حرمت کا جہاں کہیں اطلاق ہوا ہے وہاں مقسم یعنی لفظ حکم غیر معنی حقیقی میں مستعمل ہے اور معنی حقیقی جو ایجاب و تحریم ہے مقصود نہیں ہوتا، پس وجوب و حرمت کی طرف نسبت کرتے ہوئے مقسم ”ما ثبت بالخطاب“ ہوگا۔ چنانچہ صدر الشریعہ نے توضیح میں کہا ہے۔

والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالكتاب كالجوب والحرمة مجازاً بطريق اطلاق اسم المصدر على المصدر كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولاً اصطلاحياً وهو حقيقة اصطلاحية۔ انتھی

یعنی فقہاء حکم کا اطلاق مجازاً اس پر کرتے ہیں جو کتاب اللہ سے ثابت ہو جیسے وجوب و حرمت مصدر پر اسم مصدر کے اطلاق کے طریقے سے جیسے خلق کا اطلاق مخلوق پر لیکن جب اس کا استعمال اس میں شائع و ذائع ہو گیا تو وہ منقول اصطلاحی ہو گیا اور یہ حقیقت اصطلاحیہ ہے۔

الحاصل مقسم ”ما ثبت بالخطاب“ ہے لہذا اسکی تقسیم وجوب و حرمت کی طرف درست ہے۔ یا یہ کہیں کہ وجوب و حرمت بولکر ایجاب و تحریم مراد لیا ہے اس لئے کہ وجوب و حرمت، ایجاب و تحریم کا اثر ہوتا ہے، گویا مسبب (یعنی وجوب و حرمت) بولکر اسکا سبب (یعنی ایجاب و تحریم) مراد ہے اطلاق المسبب علی السبب کے قبیل سے ہے یہ قسم میں ”تاویل“ ہے جبکہ پہلی تاویل مقسم کی تھی۔

قوله۔ وبعضهم على انهما متحدان بالذات الخ

اس عبارت سے کلام اصولیین میں وقوع تدافع کا، یہ دوسرا جواب مذکور ہے جو حضرت امام

رازی نے محصول میں دیا ہے کہ اصولیین کا کلام مزاحم، اتحاد ذاتی اور اختلاف اعتباری پر محمول ہے اس لئے ایجاب و وجوب اور تحریم و حرمت کو اقسام حکم قرار دینا غلط نہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ایجاب و وجوب اور اسی طرح، تحریم و حرمت دونوں نوع میں سے ہر ایک متحد بالذات ہے اور مختلف بالاعتبار ہے، یعنی وجوب، ایجاب کے ساتھ اور حرمت، تحریم کے ساتھ بالذات متحد ہیں اگر ایجاب و وجوب کے درمیان یا تحریم و حرمت کے مابین کچھ فرق ہے بھی تو وہ اعتباری ہے۔ چونکہ ”حکم“ وہ اللہ عز و شانہ تعالیٰ کے ارشاد ”افعل“ کا معنی و مفاد ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اس وقت ”افعل“ سے متعلق فعل کے لئے کوئی صفت حقیقیہ نہیں تھی کہ اسے وجوب و حرمت کا نام دیا جاسکے کیونکہ فعل ہی معدوم ہے اور معدوم کسی صفت حقیقیہ سے متصف نہیں ہو سکتا، پس اس وقت صرف حاکم کی صفت معنی افعل موجود ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے چنانچہ اسی صفت معنی افعل کی نسبت جب حاکم کی طرف کیجائے تو اس معنی کو ایجاب سے تعبیر کرتے ہیں اور جب یہی صفت معنی افعل، فعل کے متعلق فعل کی طرف منسوب ہو تو اسے وجوب کہتے ہیں حاصل یہ کہ ایجاب و وجوب دونوں فعل ہی کا معنی ہے لیکن اس اعتبار سے کہ اس معنی کا قیام حاکم کے ساتھ ہے تو ایجاب ہے اور اس اعتبار سے کہ اس معنی کا تعلق فعل سے ہے تو وجوب ہے پس مقام تقسیم میں اصولیین نے جو ایجاب و تحریم کا نام دیا ہے وہ باعتبار اول ہے اور تعریف فقہ میں احکام سے مراد جو وجوب و حرمت لیا ہے وہ باعتبار ثانی ہے لہذا ان کے کلام میں تدافع نہیں ہے اس مقام پر ماتن نے اپنے قول فان معنی افعل اذا نسب کے ضمن میں طویل حاشیہ آرائی کی ہے۔

”و حَقَّقَ بَانَ الْحَكْمِ نَفْسَ خُطَابِ اللَّهِ تَعَالَى فَلَا يُجَابُ هُوَ نَفْسَ قَوْلِهِ أَفْعَلُ وَلَيْسَ لِلْفِعْلِ مِنْهُ صِفَةٌ حَقِيقِيَّةٌ فَانَ الْقَوْلُ لَيْسَ لِمَتَعَلِّقِهِ مِنْهُ صِفَةٌ لَتَعَلِّقِهِ بِالْمَعْدُومِ وَهُوَ إِذَا نَسَبَ إِلَى الْحَاكِمِ الْخُ وَاوَرَدَ عَلَيْهِ بِأَن مَّا ذَكَرَ انْمَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْفِعْلَ لَا يَتَصِفُ بِصِفَةٍ حَقِيقِيَّةٍ قَائِمَةٍ بِهِ وَامَانَهُ لَا يَتَصِفُ بِصِفَةٍ اعْتِبَارِيَّةٍ وَهُوَ كَوْنُهُ بِحَيْثُ يَتَعَلَّقُ بِهِ الْإِجَابُ فَالدَّلِيلُ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بَلْ هَذَا هُوَ الظَّاهِرُ فَيَكُونُ كُلُّ مِنَ الْمَوْجِبِ وَالْوَاجِبِ مُتَصِفًا بِمَا هُوَ قَائِمٌ بِهِ حَقِيقَةً فَتَأْمَلُ - أَقُولُ أَنَّ الْوَجُوبَ لَيْسَ صِفَةً لِلْفِعْلِ الْخَارِجِي فِي مَرْتَبَةِ حَقِيقَتِهِ بَلْ انْمَا يَحْدُثُ بِالْجَعْلِ مُقَدِّمًا عَلَيْهِ وَالْمَعْدُومُ مَا دَامَ

معدوماً لا يتصف بصفة ثبوتية حادثة وح لاحظ للفعل من الوجود الوجود افعال متعلقابه تعلق الطلب بالمعدوم لان الانتزاعى لا وجود له الوجود المنتزع عنه فوجود افعال هو الايجاب وهو الوجوب الابل اعتبار تدبر "انتهى

خلاصہ:- حاشیہ کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ محقق شارح مختصر الاصول کی تحقیق یہ ہے کہ ایجاب وجوب دونوں متحد بالذات ہیں اور بالاعتبار متغائر ہیں اس لئے کہ خطاب وایجاب حاکم کی صفت ہے اور فعل مکلف کے متعلق ہے پس اس کی اضافت حاکم کی طرف ہونے کے اعتبار سے اسکو ایجاب کہتے ہیں اور اس کی اضافت فعل کی طرف ہونے کے اعتبار سے اس کو وجوب کہتے ہیں کہ حقیقت دونوں کی ایک ہے اور فرق اعتباری ہے۔

فاضل کا اعتراض:- مگر محقق شارح مختصر الاصول کے اس نظریہ پر فاضل مرزا جان نے اعتراض کیا ہے جس کو مصنف نے اور دعلیہ بان ماذکر سے بیان کیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تحقیق مذکور سے زیادہ سے زیادہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ فعل صفت حقیقیہ یعنی وجوب کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا ہے بلکہ فعل کے لئے ایسا وجوب حاصل ہوتا ہے جو صفت اعتباریہ ہے اور اس سے مطلوب کا ثبوت نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ مطلوب و مدعی صفت حقیقیہ کی نفی سے اتحاد کا ثبوت ہے اور وجوب جو فعل کے لئے امر اعتباری ہے سے اتحاد لازم نہیں آتا ہے۔

جواب:- مصنف نے اپنے قول "اقول أن الوجوب ليس صفة للفعل الخارجی" سے فاضل مرزا جان کے اعتراض کا جواب دیا ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ وجوب، فعل خارجی کی صفت حقیقیہ نہیں ہے جو کہ اس کے ساتھ قائم ہو اس لئے کہ وجوب ایجاب کا ایسا لازم ہے جو اس سے منفک نہیں ہوتا اور اسمیں کوئی شک نہیں ہے کہ ایجاب مکلف کے فعل سے پہلے ہے تو ضروری ہے کہ وجوب بھی فعل مکلف سے پہلے ہو غرض فعل معدوم کو صفت وجوب میں کوئی دخل نہیں ہے اس لئے کہ معدوم صفت حقیقیہ سے متصف نہیں ہوتا کیونکہ وجوب امر انتزاعی ہے اور امر انتزاعی کا وجود متزع عنہ و منشاء کے وجود ہے ہے پس وجود فعل وہ ایجاب ہے اور وہی وجوب ہے مگر بالاعتبار۔ اسکی مزید توضیح یہ ہے کہ وجوب، فعل واقعی خارجی کی صفت

فعل کے وجود کی حالت میں نہیں ہوتا بلکہ وہ وجود فعل سے قبل ہی اس کی صفت حادثہ کہلاتا ہے اور فعل چونکہ معدوم ہے اور معدوم حالت عدم میں کسی صفت سے متصف نہیں ہو سکتا پس ایجاب اور ایسے ہی وجوب جو صفت ہے کا وجود اس کے منشاء و مصداق کے ساتھ قائم ہے اس لئے کہ ایجاب وجوب دونوں معنی انتزاعی ہیں جو اپنے منشاء انتزاع سے منتزع ہیں اور اس کا منشاء انتزاع بعینہ صفت فعل ہے جو حاکم سے صادر ہوا ہے غرض منشاء و مصداق کے اعتبار سے ایجاب وجوب دونوں متحد ہیں اور ایجاب وجوب کے اتحاد سے مقصود یہی ہے کہ وہ دونوں منشاء و مصداق میں بالذات متحد ہیں اگرچہ دونوں مفہوم و معنی کے اعتبار سے متغائر ہیں چنانچہ فعل جو فاعل کے ساتھ قائم ہے جب اس کا تعلق مفعول سے ہوتا ہے تو عقل فاعل کے ساتھ قیام کے اعتبار سے مفہوم ایجاب کا انتزاع کرتی ہے جس سے فاعل متصف ہوتا ہے اور مفعول مفروض کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے عقل مفہوم وجوب کا انتزاع کرتی ہے اس لئے فعل کا معنی ایجاب وجوب دونوں اس اعتبار سے ہے کہ دونوں کا منشاء انتزاع ایک ہے مگر اس اعتبار سے کہ ایسا خطاب ہے جو حاکم کے ساتھ قائم ہے حاکم کی صفت ہے جسے ایجاب کہتے ہیں اور اس اعتبار سے وہ ایسا خطاب ہے جو فعل سے متعلق ہے فعل کی صفت کہلاتا ہے جسے وجوب سے تعبیر کرتے ہیں حاصل بحث یہ ہے کہ حکم حاکم کی صفت ہے مگر من کل الوجوه و تجميع الاعتبار اسکی صفت نہیں ہے اور ایسے ہی حکم فعل کی صفت ہے تاہم من کل الوجوه و تجميع الاعتبار اسکی صفت نہیں ہے اس لئے حکم کی تقسیم کبھی ایجاب و تحریم کی طرف اور کبھی وجوب و حرمت طرف صحیح ہے۔

متن المسلم :- ”أورد أن الوجوب يترتب على الإيجاب فكيف الاتحاد

ويحاب بجواز ترتب الشئى على نفسه باعتبار آخر و مرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الآخر قال السيد وبهذا يجاب عما قيل ان الإيجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال ودعوى امتناع صدق المقولات على شئى باعتبار شئى محل مناقشة - اقول الحاصل أن تصادق المقولات الحقيقة لم يلزم وتصادق الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا يرد ما قيل أن الشيخ فى الشفاء صرح بأن المقولات متبانية فلا يتصادفان ولو باعتبار

ترجمہ :- اور اعتراض کیا گیا ہے کہ وجوب ایجاب پر مرتب ہوتا ہے تو اتحاد کیسے ہو سکتا ہے! اور جواب دیا جاتا ہے کہ شئی کا اپنے نفس پر باعتبار آخر ترتب جائز ہے اور اس کا مرجع شئی کے دو اعتبار میں سے ایک کا دوسرے پر مرتب ہونے کے قبیل سے ہے اور کہا سید نے کہ یہی جواب دیا جاتا ہے اس اعتراض کا جو کیا گیا ہے کہ ایجاب مقولہ فعل سے ہے اور وجوب مقولہ انفعال سے ہے، اور ایک شئی پر اعتبارات مختلفہ کے لحاظ سے صدق مقولات کے ممتنع ہونے کا دعویٰ محل مناقشہ ہے، میں کہتا ہوں کہ مقولات حقیقیہ کا صادق ہونا لازم نہیں آتا ہے اور مختلف اعتبارات سے مقولات اعتباریہ کا صدق ممتنع نہیں ہے پس اعتراض وارد نہیں ہوگا جو کیا گیا کہ شیخ رئیس نے شفاء میں تصریح کی ہے کہ مقولات متبائن ہوتے ہیں لہذا دونوں صادق نہیں ہو سکتے مگر چہ اعتبار اسہی۔

تشریح :- قوله ”اورد ان الوجوب يترتب على الايجاب فكيف“ الخ

درج بالا عبارت گذشتہ سے پیوستہ ہے چنانچہ گذشتہ سطور میں کلام اصولیین سے تدافع و تراحم کو دفع کرتے ہوئے حضرت امام رازی نے محصول میں کہا تھا کہ وجوب و ایجاب کے درمیان اتحاد ذاتی ہے اسی قول اتحاد پر فاضل مرزا جان کے ذکر کردہ اعتراض کے علاوہ ایک دوسرا اعتراض وارد ہوتا ہے جو بشکل معارضۃ قول اتحاد پر ”شرح مختصر کے بعض حاشیہ میں مذکور ہے ماتن نے اسی اعتراض کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اعتراض :- کی تقریر یہ ہے کہ وجوب، ایجاب کا اثر ہوتا ہے اس لئے وجوب، ایجاب پر مرتب ہوتا ہے کہا جاتا ہے۔ اوجب الله الفعل فوجب، مغرض وجوب مرتب ہے اور ایجاب مرتب علیہ ہے اور مرتب و مرتب علیہ دونوں متغائر ہوتے ہیں ورنہ ترتب الشئی علی نفسہ لازم آئے گا اور یہ محال ہے تو پھر وجوب و ایجاب میں اتحاد کیونکر ہو سکتا ہے؟

قوله ويجاب بجواز ترتب الشئی على نفسه باعتبار الخ

جواب :- کا حاصل یہ ہے کہ مرتب اور مرتب علیہ کے درمیان تغایر حقیقی کا لزوم ہم کو تسلیم نہیں ہے کیونکہ ایسا جائز ہے کہ ایک شئی کے مختلف اعتبارات ہوں ایک اعتبار سے وہ شئی مرتب ہو اور دوسرے اعتبار سے وہی شئی مرتب علیہ ہو جیسا کہ ماہیت بلا شرط شئی اور ماہیت بشرط شئی سے ظاہر

ہوتا ہے کہ ماہیت دونوں اعتبار میں متحد بالذات ہے البتہ بالاعتبار متغائر ہے اور اسی تغایر اعتباری کے سبب ثانیہ اولیٰ پر مرتب ہوتی ہے اور جیسے کہ انسان کہ وہ حرارت کی حیثیت اور اعتبار سے مرتب ہے اسی انسان پر حرکت کی حیثیت سے یعنی انسان من حیث الحرارت، بعینہ اسی انسان پر من حیث الحرکت مرتب ہے غرضیکہ شئی "نفس شئی" پر مرتب ہو سکتی ہے اور یہ اس لئے کہ اسکا مرجع شئی کے دو اعتباروں میں سے ایک اعتبار کا دوسرے اعتبار پر مرتب ہونے کی طرف ہے ایسا نہیں کہ شئی کا ترتب نفس شئی پر حقیقہً وبالذات ہوتا ہے کہ ترتب الشئی علی نفسہ لازم آئے۔ جیسا کہ معترض کو وہم ہوا ہے۔

قوله۔ قال السيد وبهذا يجب عما قيل ان الايجاب من مقولة الخ

یعنی سید شریف جرجانی نے حاشیہ شرح مختصر میں اعتراض مذکور و جواب مذکور ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہی جواب اس اعتراض کے جواب میں بھی دیا جاتا ہے جو اس مقام پر دوسری حیثیت سے کیا جاتا ہے۔

اعتراض:- ایجاب و وجوب کے درمیان اتحاد کے ابطال کے لئے دوسری حیثیت سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ایجاب و وجوب دو مقولہ متبائنہ کے تحت داخل ہیں چنانچہ ایجاب مقولہ فعل سے اور وجوب مقولہ انفعال سے ہے اور مقولات بالذات آپس میں متبائن بالذات ہوتے ہیں تو اتحاد کا قول کرنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے ایسی دوشی کے درمیان جو دو مقالہ متبائن کے تحت داخل ہیں ورنہ شئی واحد کے لئے مرتبہ واحدہ میں دو جنس کا ہونا لازم آئے گا حالانکہ مرتبہ واحدہ میں ایک شئی کے لئے دو جنس کا ہونا محال ہے۔

جواب:- اس اعتراض کا جواب وہی ہے جو ماسبق میں گذرا کہ ایک شئی کا دو مقولہ متبائنہ کے تحت دخول دو مختلف اعتبارات سے جائز ہے کہ اعتبارات مختلفہ کے رو سے مقولات اعتباریہ کا صدق ایک شئی پر ممکن نہیں ہے یعنی اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے کہ ایک شئی ایک اعتبار سے کسی ایک مقولہ کے تحت داخل ہو پھر وہی شئی دوسرے اعتبار سے کسی دوسرے مقولہ کے تحت داخل ہو اور ایک شئی پر مختلف اعتبارات سے مقولات کے صدق کے امتناع کا قول کرنا محل مناقشہ ہے کیونکہ اعتبارات مختلفہ کے رو سے ایک شئی پر مقولات کا صدق جائز ہے ممکن نہیں۔

قوله۔ اقول الحاصل أن تصادق المقولات الحقيقية لم يلزم الخ

اس عبارت سے ماتن نے حضرت سید حر جانی کے قول ”ودعوى ائتناع صدق المقولات على شئى باعتبارات شئى محل مناقشة“ پر وارد ہونے والے چند اعتراضات کا جواب دیا ہے۔
 (۱) پہلا اعتراض تو وہ ہے جو عبارت ذیل میں ماتن نے اپنے قول ”فلا یرد ما قیل أن الشئ فی الشفاء الخ“ سے اشارہ کیا ہے یہ اعتراض فاضل مرزا جان نے کیا ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ شیخ رئیس نے شفاء میں تصریح کیا ہے کہ مقولات بالذات متبائن ہوتے ہیں پس وہ شئی واحد پر گرچہ اعتبارات مختلفہ کے رو سے ہی سہی صادق نہیں آسکتے بلکہ اس کے مصادیق بھی مختلف ہونگے لہذا صدق مقولات کے متمنع ہونے کے دعویٰ میں کوئی مناقشہ نہیں ہے تو پھر سید نے کیسے یہ قول کیا کہ صدق مقولات کے ائتناع کا دعویٰ محل مناقشہ ہے؟

(۲) دوسرا اعتراض یہ ہے کہ شئی واحد کے لئے مرتبہ واحدہ میں دو جنس ہونا متمنع ہے حالانکہ ایجاب و وجوب کے اتحاد کی تقدیر پر شئی واحد کے لئے مرتبہ واحدہ میں دو جنس ہونا لازم آ رہا ہے اس لئے کہ ایجاب مقولہ فعل اور وجوب مقولہ انفعال سے ہے اور مقولات اجناس متبائنہ ہوتے ہیں؟

(۳) تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ ذات و ذاتی کا اختلاف متمنع ہے اگرچہ اعتبارات مختلف ہوں یعنی اعتبارات سے ذات و ذاتی کا اختلاف نہیں ہوتا بلکہ خواہ کوئی اعتبار کریں ذات و ذاتی محفوظ رہتی ہے۔

جواب :- مندرجہ بالا اعتراضات کے جواب میں سید قدس سرہ کی جانب سے جواب دیتے ہوئے مصنف کہتے ہیں کہ سید قدس سرہ نے جو یہ کہا کہ دو مقولہ متبائنہ کا صدق جائز ہے تو اس قول سے ان کی مراد مقولہ حقیقیہ نہیں ہے کہ شئی واحد کے لئے مرتبہ واحدہ میں تعدد جنس ہونا لازم آئے ایسا قول وہ کیونکر کر سکتے ہیں جسکا بطلان بدیہی ہے صحیح یہ ہے کہ اس سے ان کی مراد مقولہ اعتباریہ ہے معنی یہ ہے کہ اعتبارات مختلفہ کے رو سے مقولات اعتباریہ کا صدق ایک شئی پر متمنع نہیں ہے بلکہ جائز ہے پس زیر بحث مسئلہ میں ایجاب و وجوب کے اتحاد کا الزام جو ہم پر لازم آ رہا ہے وہ لازم نہیں ہے کیونکہ خطاب نفسی جو درحقیقت کلام نفسی ہے اصولیین کے نزدیک مقولہ کیف سے ہے ”مقولہ فعل یا مقولہ انفعال سے نہیں ہے اور اگر کلام نفسی یا خطاب نفسی کو کبھی مقولہ فعل سے یا مقولہ انفعال سے کہہ دیتے ہیں تو بالا اعتبار یا مجازاً

کہتے ہیں چنانچہ مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے۔

”لان الخطاب النفسی الذی هو الکلام النفسی من مقولة کیف عندهم

ولیس بفعل ولا انفعال حقيقة الا بالاعتبار“

توضیح مزید:- اس کی مزید توضیح یہ ہے کہ ”فعل وانفعال“ کے دو معنی آتے ہیں ایک معنی

کے اعتبار سے فعل وانفعال دونوں دو مقولے دو اجناس عالیہ ہیں اور دوسرے معنی کے اعتبار سے دونوں

در حقیقت جنس نہیں ہیں گرچہ بالا اعتبار اسپر جنس کا اطلاق کر دیتے ہیں۔ معنی اول (یعنی دونوں دو مقولے

اجناس عالیہ سے ہیں) کے مطابق فعل سے تاثیر تجدیدی مراد ہوتا ہے جبکہ انفعال سے تأثر تجدیدی مراد

لیتے ہیں جیسے آگ کا پانی کو رفتہ رفتہ گرم کرنا پس اس معنی کے اعتبار سے فعل وانفعال دونوں جنس متبائن

سے دو الگ مقولے ہیں۔ اسکے برعکس فعل وانفعال کا دوسرا معنی، مطلقاً تاثیر اور مطلقاً تأثر کے ہوتا ہے

پس اس معنی کروہ دونوں دو مقولے سے نہیں ہونگے۔ اور وجوب کو انفعال اور ایجاب کو فعل سے جو کبھی

کبھار تعبیر کر دیا جاتا ہے تو وہ اسی بالمعنی الثانی کر ہے معنی اول کے لحاظ سے نہیں لہذا ایجاب و وجوب کے

اتحاد کی تقدیر پر مقولات متبائنہ کا صدق لازم نہیں آئے گا کیونکہ ایجاب و وجوب بالمعنی الثانی در حقیقت

مقولہ فعل و مقولہ انفعال سے ہے ہی نہیں مجازاً و اعتباراً اسے مقولہ کہہ دیا جاتا ہے۔ غرض ایجاب و وجوب

کو متحد ماننے پر زیادہ سے زیادہ مقولات اعتباریہ کا صدق لازم آئے گا اور یہ ممنوع و محال نہیں اور جو محال

ہے یعنی مقولات حقیقیہ متبائنہ کا اتحاد تو یہ لازم نہیں آتا۔

قوله۔ فلا یرد ما قبل ان الشیخ فی الشفاء صرح بان المقولات الخ

درج بالا عبارت، مصنف کے قول سابق ”اقول الحاصل أن تصادق المقولات الحقيقية لم

یلزم“ پر متفرع ہے، معنی یہ ہے کہ کلام سید کا محمل متعین ہو جانے کے بعد فاضل مرزا جان کا اعتراض

وارد نہیں ہوگا جو انہوں نے شرح مختصر کے حاشیہ میں قول سید کو ذکر کرنے کے بعد کیا ہے۔

اعتراض:- کلام سید پر فاضل مرزا جان کا اعتراض یہ ہے کہ شیخ رئیس نے شفاء میں اس بات کی تصریح

کی ہے کہ مقولات متبائن ہوتے ہیں لہذا دونوں صادق نہیں ہو سکتے گرچہ بالا اعتبار سہی۔ چنانچہ سید

قدس سرہ نے بھی شرح مطالع کے حاشیہ میں اسکی توثیق کی ہے کہ مقولات بالضرورة متبائن ہیں اس

لئے دو مقولات متبائنہ میں سے ایک کا جس شئی پر صدق ہو رہا ہے اس پر دوسرے مقولہ کا صدق نہیں ہو سکتا ورنہ دو متبائنہ کا اتحاد لازم آئے گا۔

سبب عدم ورود:- فاضل مرزا جان کا پیش کردہ اعتراض کلام سید پر اس لئے واقع نہیں ہوگا کہ شیخ رئیس نے شفاء میں اور سید نے حاشیہ شرح مطالع میں جو یہ کہا ہے کہ مقولات متبائنہ ہیں۔ اس کا صدق نہیں ہو سکتا اس قول سے انکی مراد مقولات متبائنہ کے صدق کا امتناع ہے مقولات اعتباریہ کے صدق کا امتناع نہیں مراد ہے اور ہم اسی کے مدعی ہیں کہ مقولات اعتباریہ کا صدق و اتحاد ہو سکتا ہے لہذا متبائنہ کا اتحاد، شئی واحد کے لئے مرتبہ واحدہ میں دو جنس کا وجود اور اختلاف ذات و ذاتی جیسے ایرادات وارد نہیں ہونگے کہ حقیقت و اعتبار میں بڑا فرق ہے۔

متن المسلم: ”ثم خطاب الوضع اصناف منها الحكم على الوصف بالسببية وهي بالاستقراء وفتية كالدلوک لوجوب الصلوة ومعنوية كالاسكار للتحريم ومنها الحكم بكونه مانعاً اما للحکم كالابوة فى القصاص او للسبب كالدين فى الزكوة ومنها الحكم بكونه شرطاً للحکم كالقدرة على التسليم للبيع او للسبب كالطهارة فى الصلوة وسببها تعظيم البارى تعالى هذا۔“

ترجمہ:- پھر خطاب وضع کی چند قسمیں ہیں انمیں سے (ایک قسم) وصف پر سبب ہونے کا حکم ہے اور سمیت کی بطور استقراء ایک قسم وفتیہ ہے جیسے دلوک شمس وجوب نماز کیلئے۔ اور دوسری قسم معنویہ ہے جیسے اسکار تحریم کیلئے اور خطاب وضع کے اقسام میں سے (دوسری قسم) وصف کے مانع ہونے کا حکم ہے پھر وصف یا تو مانع حکم ہوگا جیسے ابوت قصاص میں، یا مانع سبب ہوگا جیسے دین زکوٰۃ میں، اور خطاب وضع کے اقسام میں سے (تیسری قسم) حکم یا سبب حکم کیلئے وصف کے شرط ہونے کا حکم ہے جیسے صحت بیع کیلئے بیع کی سپردگی پر قدرت اور جیسے طہارت نماز میں، اور اس کا سبب بارى تعالى کی تعظیم ہے اسکو یاد کرلو!

تشریح:- جب مصنف حکم تکلفی (خطاب تکلفی) کی تعریف اور اسکی تقسیم کے بیان سے فارغ ہو لیے تو اب اس حکم وضعی کی تقسیم کو شروع کر رہے ہیں جس کا ذکر حد حکم میں ضمناً ہو چکا ہے چنانچہ اسپر سیر حاصل گفتگو ہو چکی ہے کہ حکم وضعی، حکم تکلفی میں داخل ہے کیونکہ حکم کی تعریف میں جو اقتضاء مذکور ہے وہ

اقتضاء اقتضاء صریحی، واقتضاء ضمنی سے عام ہے یا پھر حد حکم میں وضعاً کی قید کا اضافہ کر لیا جائے بہر صورت احکام وضعیہ حکم میں داخل رہینگے، اس لئے مصنف نے احکام وضعیہ کی تعریف نہ کر کے صرف اسکی تقسیم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ثم خطاب الوضع اصناف الخ۔

قوله ”ثم خطاب الوضع اصناف“

اس عبارت سے ماتن نے خطاب وضع کی قسموں کو بیان کیا ہے مگر پہلے خطاب وضع کی تعریف ذکر کی جاتی ہے تب تقسیم کا ذکر ہوگا۔
خطاب وضع کی تعریف :- یہ کی گئی ہے۔

”خطاب الوضع“ هو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين وضعاً من

غير اقتضاء وتخيير صريحاً بل على وجه يدل على تعلق الطلب ويكون علامة عليه“

یعنی خطاب وضعی، اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو افعال مکلفین سے بطور وضع متعلق ہو، اقتضاء صریحی یا تخیر صریحی کے طور پر نہ متعلق ہو بلکہ وہ خطاب ایسے طریق پر متعلق ہو جو طلب کے تعلق پر دلالت کرے اور طلب کے لئے علامت بن جائے۔ بلفظ دیگر خطاب وضع وہ احکام وضعیہ ہوتے ہیں جن کو شارع نے ایک شئی کے ساتھ دوسری شئی کے تعلق کو بیان کرنے کے لئے وضع فرمایا ہو کہ شئی اول شئی ثانی کے لئے مثلاً سبب ہے یا شرط ہے یا رکن ہے یا مانع ہے وغیرہ جیسے یہ خطاب کہ دلوک وجوب صلوٰۃ کا سبب ہے، طہارت صحت نماز کے لئے شرط ہے قرأت نماز کا ایک رکن ہے اور نجاست، نماز سے مانع ہے غرض یہ کہ خطاب وضعی ایک حکم اضافی کا نام ہے جس میں خطاب تکلیفی کی اضافت معتبر ہوتی ہے اس کی چند قسمیں ہیں۔

قوله۔ منها الحكم على الوصف بالسببية وهي بالاستقراء الخ

اس عبارت سے خطاب وضع کی پہلی قسم کو بیان کیا ہے پھر قسم کی قسم کو مع مثال ذکر کیا ہے تفصیل درج ذیل ہے۔

تقسیم وضع :- (۱) پہلی قسم ”الحکم علی الوصف بالسببية“ ہے یعنی کسی شئی کے لئے ایک ایسا وصف ثابت ہو جس پر حکم لگایا جائے کہ وہ وصف اس شئی پر حکم لگائے جانے کا سبب ہے

اور سب اصطلاح میں ایسے وصف منضبط کا نام ہے کہ حکم شرعی کے ثبوت کے لئے جن کے معرف ہونے پر سمع دال ہو۔ پھر بطور استقرار وہ دو قسموں میں منحصر ہے۔ ایک سیبہ وقتیہ دوسری سیبہ معنویہ وقتیہ وقت کی طرف منسوب ہے گویا شارع کی تعریف اور انکے بیان سے ”وقت“ حکم شرع کا معرف ہے اس لئے اسکو وقتیہ کہتے ہیں جیسے دلوک شمس صلوٰۃ ظہر کے وجوب کے لئے سبب وقتیہ ہے چنانچہ اللہ عز شانہ کا ارشاد ہے اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس اور معنویہ معنی کی طرف منسوب ہے جو وقتیہ کے بالمقال بولا گیا ہے پس معنویہ سے ایسا سبب مراد ہے جو غیر وقتیہ ہے جیسے اسکا حکم تحریم کے لئے سبب معنوی ہے چنانچہ پیغمبر اسلام ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کل مسکر حرام (رواہ مسلم)

قوله - ومنها الحكم بكونه مانعاً اما للحكم كالأبوة في الخ

درج بالا عبارت میں ماتن نے خطاب وضع کی دوسری قسم کو بیان کیا ہے۔

(۲) دوسری قسم ”الحکم بكون الوصف مانعاً“ ہے یعنی کسی شے کے لئے ایک ایسا وصف ثابت ہو جو وصف کہ شے کے حکم یا سبب حکم کو مانع ہو پس اس اعتبار سے خطاب وضع کی اس قسم کی بھی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ ایک قسم ”کون الوصف مانعاً للحکم“ ہے یعنی وصف صرف حکم کو مانع ہوگا، مانع سبب نہ ہوگا بلکہ سبب موجود ہوگا لیکن اس سبب پر حکم مسبب مرتب نہ ہوگا کہ ایسا مانع موجود ہے جو ترتب حکم کو منع کر رہا ہے جیسے ابوت (باپ ہونا کسی کا) مسئلہ قصاص میں ایک ایسا وصف ہے جو مانع حکم قصاص ہے چنانچہ باپ نے جب اپنے بیٹے کو قتل کر دیا تو قصاص میں باپ کو قتل کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا اس لئے کہ وصف ابوت حکم قصاص کے مانع ہے باوجودیکہ حکم قصاص کا سبب (قتل عمد ظلماً) موجود ہے۔

دوسری قسم ”کون الوصف مانعاً للسبب“ ہے یعنی وصف سبب حکم کو مانع ہو اس طرح کہ اس وصف کے ہوتے ہوئے سبب کی سمیت باقی نہ رہے جیسے دین مسئلہ حکم زکوٰۃ میں اس لئے کہ شارع نے اس نصاب کو وجوب زکوٰۃ کا سبب قرار دیا ہے جو نصاب کہ حوائج اصلیہ سے خالی ہو اور اداء دین بھی حوائج اصلیہ میں سے ہے اس لئے دین کے ہوتے ہوئے گویا وہ نصاب جو سبب وجوب زکوٰۃ ہے پایا نہیں گیا کیونکہ نصاب حوائج اصلیہ سے فارغ نہیں ہے الغرض وصف دین، العقار، مہب (نصاب) بنی سے مانع ہوا اسلئے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

اشکال:- خطاب وضع کی دوسری قسم کی دونوں قسموں کے بیان سے ایک قوی اشکال لازم آتا ہے وہ یہ کہ وصف ابوت جس طرح حکم قصاص کو مانع ہے اسی طرح وصف دین بھی حکم وجوب زکوٰۃ کو مانع ہے تو دونوں قسموں میں کوئی فرق نہیں رہا کہ بہر دو صورت وصف مانع حکم ہی ہے جبکہ مقام تقسیم میں کہا گیا ہے کہ صرف اول مانع حکم ہے اور دوم مانع سبب ہے مگر دو مثالوں سے مانع حکم ہی سمجھ میں آتا ہے۔

جواب:- کا خلاصہ یہ ہے کہ وصف ابوت مانع حکم کی مثال ہے اور وصف دین مانع سبب کی مثال ہے اور دونوں میں بین فرق ہے چونکہ مثال اول میں قصاص کا سبب وہ ظلم قتل عمد ہے اور یہ سبب صورت مذکورہ میں حقیقتاً موجود بھی ہے مگر وجود سبب کے باوجود وصف ابوت نے حکم قصاص کو منع کر دیا، اس کے برخلاف دوسری مثال میں وجوب زکوٰۃ کا جو سبب ہے کہ نصاب کا حوائج اصلہ سے خالی ہونا تو یہ سبب دین کی وجہ سے موجود نہیں ہے۔ غرض دین نے سبب کو سبب ہونے ہی سے منع کر دیا گویا سبب ہی نہیں پایا گیا گو کہ اس صورت میں بھی حکم ممنوع ہے تاہم منع حکم بالذات و بلا واسطہ نہیں ہے بلکہ منع سبب کے واسطہ سے منع حکم ثابت ہے جبکہ اول میں منع حکم بالذات و بلا واسطہ ثابت ہے کیونکہ سبب ممنوع نہیں ہے بلکہ موجود ہے دونوں قسموں اور اسکی مثالوں میں یہی خطا امتیاز ہے۔

توضیح دوم:- مزید توضیح اس طرح بھی کر سکتے ہیں کہ مثال دوم میں دین کی وجہ سے سبب وجوب زکوٰۃ یعنی نصاب زائل ہو گیا جب کہ مثال اول میں ابوت کی وجہ سے سبب قصاص یعنی ظلم قتل عمد زائل نہیں ہوا بلکہ باقی ہے البتہ اسکا حکم یعنی ”وجوب قصاص“ قرابت و ابوت کے سبب زائل ہو گیا غرض ابوت والی مثال میں صرف حکم کا رفع ہے مگر سبب باقی ہے اور دین والی مثال میں سبب اور حکم دونوں کا رفع ہے ہاں منع حکم اولاً و بالذات نہیں ہے بلکہ ثانیاً اور بالعرض ہے اولاً و بالذات صرف وجود سبب کا رفع ہے اس کے برعکس مثال اول میں وجود حکم کا رفع اولاً و بالذات ہوتا ہے سبب کا نہیں۔ چنانچہ شارع نے قتل کو قصاص کا سبب قرار دیا ہے اپنے ارشاد ”النفس بالنفس والعین بالعين (الآیۃ)“ سے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ باپ نے اپنے بیٹا کو جب ظلم قتل کر دیا تو سبب قصاص خارج میں متحقق ہو گیا گو اسکا حکم یعنی وجوب قصاص، ابوت کے سبب زائل ہو گیا، اور مثال ثانی میں شارع نے نصاب فارغ

عن الحوانج الاصلیہ کو وجوب زکوٰۃ کا سبب قرار دیا ہے اور جب دین مالک نصاب کے ذمہ میں ثابت ہے تو نصاب حوانج اصلیہ سے فارغ نہ ہوا کہ اداء دین جملہ حوانج میں سے ہے پس دین نے اولاً وبالذات انعقاد سبب ہی کو منع کر دیا ہے اسی لئے سبب کے وجود و عدم کے اعتبار سے اس پر حکم مرتب ہوتا ہے۔

قوله ومنها الحكم بكونه شرطاً للحكم كالقدرة على التسليم الخ

درج بالا عبارت میں خطاب وضع کی تیسری اور آخری قسم کو بیان کیا ہے۔

(۳) تیسری قسم ”الحکم بكون الوصف شرطاً“ ہے یعنی کسی شئی کے لئے ایک ایسا وصف ثابت ہو کہ وہ وصف اس شئی پر حکم لگانے کے لیے شرط کی منزل میں ہو بایں طور کہ شرط کا عدم مانع حکم ہو، اس قسم کی بھی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم۔ کون الوصف شرطاً للحکم یعنی وصف، صحت حکم کے لئے شرط ہو جیسے صحت بیع کے لئے بائع کو بیع کی سپردگی کی قدرت ہونا شرط ہے اس مثال میں صحت بیع حکم ہے اور بائع کو بیع پر سپردگی کی قدرت ہونا وصف ہے جو انعقاد بیع کے لئے شرط ہے ورنہ وصف (یعنی شرط قدرت) حکم بیع کو معدوم کر دیے گا اور دوسری قسم کون الوصف شرطاً للسبب ہے یعنی وصف سبب کے لئے شرط ہو بایں طور کہ وصف کا عدم سبب کی سبب سے مانع ہونہ کہ صرف حکم کو منع کرے جیسے طہارت نماز کے لئے چنانچہ نماز میں طہارت شرط ہے وہ محض اس لئے کہ نماز تعظیم باری تعالیٰ کا سبب ہے غرض طہارت محض نماز (مسبب) کیلئے شرط نہیں بلکہ تعظیم (سبب) باری تعالیٰ کے لئے شرط ہے کیونکہ بغیر طہارت تعظیم متصور نہیں ہوتی۔

اس مثال میں طہارت ایسا وصف ہے جو شرط کی منزل میں ہے اور صحت صلوٰۃ حکم ہے مگر طہارت صحت صلوٰۃ کے لئے صرف شرط نہیں بلکہ صلوٰۃ کا جو سبب ہے یعنی تعظیم باری تعالیٰ اس کے لئے بھی شرط ہے اسی مفہوم کو ماتن نے اپنے قول کو نہ شرطاً للسبب کا الطہارة فی الصلوٰۃ وسیبھا تعظیم الباری تعالیٰ سے تعبیر کیا ہے۔

وہم۔ حکم وضعی کی تقسیم کے مقام میں یہ وہم ہو سکتا ہے کہ حکم وضعی کو تین قسموں سبب، مانع،

اور شرط میں منحصر کرنا صحیح نہیں کیونکہ حکم وضعی کی چوتھی قسم علت حقیقیہ بھی پائی جاتی ہے جس کو وضعی کے وجود میں بڑا دخل ہے اور علت حقیقیہ چونکہ سبب کا غیر ہوتی ہے اس لئے علت حقیقیہ سبب میں داخل نہیں ہو سکتی پس حکم وضعی کی چار قسمیں ہونی چاہئے۔

جواب :- ازالہ وہم سے پیشتر سبب و علت کا معنی جاننا ضروری ہے اس لئے پہلے دونوں کی تعریف ذکر کی جاتی ہے۔

سبب :- حکم شرعی کے معرف و مظہر کا نام اصطلاح میں سبب ہے یعنی وجود سبب کے وقت مسبب کے وجود کی معرفت ہوتی ہے اور سبب کے عدم سے مسبب کا عدم سمجھا جاتا ہے۔

علت :- اسکو کہتے ہیں جس کو وجود معلول میں تاثیر ہو اس حیثیت سے کہ اگر علت نہ ہو تو فی الواقع معلول کا وجود ممتنع رہے گا۔

سبب و علت کا معنی جاننے کے بعد یہ جاننا چاہئے کہ تمام اشیاء میں درحقیقت تاثیر صرف اور صرف اللہ سبحانہ تعالیٰ کی ہے اس کے باوجود اللہ نے عالم کو عالم اسباب و علل قرار دیا ہے کہ مسببات اپنے اسباب کے ساتھ اور احکام اپنے علل کے ساتھ مربوط و منسلک رہتے ہیں۔

لہذا علت اسے کار مثلاً نسبت کرتے ہوئے تحریم کی طرف اور اسی طرح تمام علل جو باب قیاس میں معتبر ہیں وہ درحقیقت علل حقیقیہ نہیں ہیں بلکہ وہ معرفات بالحقیقہ یعنی حکم شرعی کے مظہر ہیں۔

حاصل جواب وہم یہ ہے کہ حکم وضعی میں علت حقیقیہ داخل نہیں ہے اور جو بظاہر علت معلوم ہوتی ہے وہ حقیقت میں علت نہیں ہے بلکہ مظہر ہے جو سبب ہی میں داخل ہے جب حکم وضعی کی قسموں میں ایک قسم کو سبب قرار دے دیا گیا تو علت ظاہرہ سبب ہی میں داخل ہو گئی لہذا خطاب وضع کی قسموں کو تین میں منحصر کرنا صحیح ہے غرض حصر مصنف فاسد نہ ہوا۔ ۱۲

فللہ الحمد والثناء والصلوة علی خیر الوری صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم